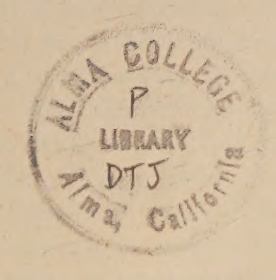
DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE · III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER
DR. G. M. HÄFELE O. P.
HONORARPROFESSOR DER UNIVERSITÄT FREIBURG
UNTER MITWIRKUNG VON PROFESSOREN DERSELBEN UNIVERSITÄT



31. BAND / 1953
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE : 67. JAHRGANG

REDAKTION : ALBERTINUM, FREIBURG IN DER SCHWEIZ
DRUCK UND ADMINISTRATION : PAULUSDRUCKEREI FREIBURG

Die Kirche und der Geist Christi

Von Heinrich STIRNIMANN O. P.

Das wachsende Interesse, auch auf wissenschaftlichem Gebiet, für das Problem der Kirche ist allgemein bekannt. Wir möchten hier zu einer, wie es uns scheint, nicht unbedeutenden Frage Stellung nehmen. — Zunächst sei es uns aber erlaubt, eine kurze Bemerkung vorauszuschicken.

I.

Wie verhält sich die Lehre des hl. Thomas zum heutigen Kirchenbegriff ? Diese Frage wurde im Anschluß an « Mystici Corporis Christi » gestellt. Man deutete nicht selten, manchmal mehr oder weniger diskret, in eine mehr spiritualistisch gefärbte Richtung. Etwas anderes aber ist es, zu sagen : « Thomas hebe mit Vorliebe das Primäre, die innere, geistige Seite der Kirche, das Übernatürliche an ihr hervor », und etwas anderes, wiederum zu behaupten, Thomas gehöre mit Augustinus inbezug auf den Kirchenbegriff in eine Richtung, « die das Geistige, Unsichtbare hypertrophiere, und im Grunde von Paulus sich entferne ».

Darin liegt ein Vorwurf, auf den man in verschiedener Hinsicht eine Antwort geben könnte. Wir begnügen uns, wie gesagt, mit einer kurzen Bemerkung. Es liegt auf der Hand, daß die genannte Ansicht sich besonders auf die q. 8 der III. Pars stützt. Dort vornehmlich auf Artikel 3. Die gedankliche Einheit ist aber bei Thomas die Quaestio. Man beachte also auch den unmittelbar vorausgehenden Artikel 2. Er trägt den Titel : Utrum Christus sit caput hominum quantum ad corpora. Was Thomas hier sagen will, ist dies : Christus ist auch inbezug auf seinen Leib Haupt, — Haupt der Menschen, — deren physische Leiblichkeit eingeschlossen. Spekulativ bietet dieser Artikel keine besonderen Schwierigkeiten. Umso mehr aber ist es zu beachten, daß Thomas dieser Ausdehnung des mystischen Leibes bis ins physisch Körperhafte einen eigenen, besonderen Artikel weiht. Man denkt un-

willkürlich an den ebenfalls als « Spiritualisten » hingestellten Augustinus, der in Sermo 161 sagt : « [Weil Christus] auch einen Leib angenommen hat, durch den er ebenfalls unser Haupt ist, die wir aus Seele und Leib bestehen, so sind auch unsere Leiber seine Glieder — profecto illis et membra sunt *et corpora nostra.* »[1] Noch stärker sagt er in seinem Kommentar zum Johannesbrief : « Ecclesiae principium et primitiae *caro Christi.* »[2]

Die Herausarbeitung des paulinischen Gedankens von der Kirche als σῶμα Χριστοῦ ist gewiß keine einfache Sache. Man hat sich die Arbeit vielleicht doch manchmal etwas zu leicht gemacht. Es handelt sich dabei nicht um eine reine Metapher. Immer mehr scheint man sich auf eine stark realistisch geprägte Auffassung der Kirche zu einigen. Wir nennen hier nur die Namen : Percy[3], Cerfaux[4] und Benoit[5]. Darnach gehört wesentlich zum Gedanken des σῶμα Χριστοῦ die Eingliederung *unseres Leibes* in den glorreichen *Leib Christi,* vermittels der Taufe. Diesem objektiven Element entspricht als subjektives die *Gabe des Heiligen Geistes.* Aus beiden zusammen erst entsteht die Kirche als Christi Leib.

Wir wiederholen noch einmal das oben erwähnte Bedenken, Thomas führe mit Augustinus von Paulus weg, — und man vergleiche nun mit dem soeben präzisierten paulinischen σῶμα Χριστοῦ den Hauptpunkt der Lehre von Thomas : Christus *etiam secundum corpus* est caput aliorum hominum *etiam quoad corpora*[6]. — Ferner spricht Thomas vom « baptismum in voto » als « mentaliter incorporari », vom « baptismum in re » als « *corporaliter incorporari* »[7].

Wir möchten diese Parallele natürlich nicht unstatthaft zu weit führen. Wir möchten mit dem Hinweis nur sagen, daß mit der sich als vom Spiritualismus frei zu sein rühmenden Interpretierung von Paulus, nach der die Körperlichkeit des σῶμα sich direkt, ja fast ausschließlich, mit der äußerlich-institutionellen Seite der Kirche deckt, noch nicht alles, und nicht das Letzte, gesagt zu werden scheint. Man

[1] Sermo 161, 1 ; ML 38, 878.

[2] In ep. I. Jo. 2, 2 ; ML 35, 1990.

[3] E. Percy, Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ) in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena. Lund 1942.

[4] L. Cerfaux, La Théologie de l'Eglise suivant S. Paul. Paris 1942. Besonders S. 215-225.

[5] P. Benoit O. P., RevBibl. 54 (1947), S. 150-152.

[6] Cf. Cajetan In III q. 8 a. 2 ; n. I.

[7] III q. 69 a. 5 ad 1 ; cf. q. 68 a. 2.

verstehe uns richtig, wir möchten nicht sagen, diese Seite werde von Paulus ausgeschlossen. Man kann sogar sagen, sie gehöre implicite zum paulinischen σῶμα ! Sie steht aber nicht, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, explicite im Zentrum.

II.

Aber gerade weil diese äußere, institutionelle Seite so wesentlich zur Kirche in statu viae gehört, entsteht in unseren Augen eine gewisse Schwierigkeit für die im eigentlichen Sinne begriffliche Bestimmung der Kirche als mystischer Leib. Von einem zentralen, theologischen Begriff darf man doch erwarten, daß sich sämtliche Wesensmerkmale in gedanklicher Strenge von ihm ableiten lassen. Man hat dies auch inbezug auf den Ausdruck « Corpus Christi » zu zeigen versucht. Man sagte z. B. : Corpus, — ergo visibile, — ergo hierarchice constitutum. Dabei wird aber die Konsequenz nicht im eigentlichen Sinne abgeleitet, sondern in der Prämisse supponiert. Fragt man nämlich : wieso denn hierarchische, sichtbare Kirche ? so sagt man : weil es sich um einen *solchen* Körper, um einen sozial gegliederten handelt. Damit wird aber, wie man sieht, das Zubeweisende schon vorausgesetzt.

Was von der Verbindung von sichtbarer und unsichtbarer Seite gilt, trifft ebenso bei einer Reihe von anderen Fragen, die das Sein und Wesen der Kirche betreffen, zu. Es ist wirklich nicht leicht, die verschiedenen wesentlichen Elemente zusammenzufassen, systematisch darzulegen, und dabei allein, als vom führenden Prinzip, von der Bezeichnung « mystischer Leib » auszugehen. Gerade die neueren Versuche, dies zu tun, haben die zu Grunde liegende Schwierigkeit nur deutlicher zu erkennen gegeben !

Es geht beim mystischen Leib eben um ein Bild. Etwas ist klar : Christus — Kirche : Haupt — Leib. Anderes aber wird durch den Vergleich weniger deutlich hervorgehoben.

Aber auch die Hauptproportion : Christus — Kirche, — und darauf ist besonders hinzuweisen, — ist und bleibt ein Bild. « Tota Ecclesia », sagt der hl. Thomas, « dicitur unum corpus mysticum *per similitudinem* ad naturale corpus » [1]. Und Cajetan : « esse caput non dicitur de Christo proprie, sed metaphorice » [2]. Es geht hier nicht darum, dar-

[1] III q. 8 a. 1 c.
[2] Cajetan, In l. c., n. I.

über zu entscheiden, ob man vielleicht doch zu einer Analogie im eigentlichen Sinn, — proportionalitatis propriae —, vorstoßen kann oder nicht. Auch im affirmativen Fall muß man zugeben, daß es sich stets um eine Analogie aus der körperlichen Ordnung, — « per similitudinem *ad naturale corpus* » —, handelt. Hier liegt, wie es scheint, die eigentliche Schwierigkeit für eine straffe, begriffliche Bestimmung [1]. So möchten wir denn, — si sit venia verbo ! — an die doch unumgängliche Frage rühren : Worin besteht denn im eigentlichen, nicht nur bildhaften, Sinn das Wesen der Kirche Christi ?

III.

Vor der Enzyklika « Mystici Corporis » fragte man sich oft über den genauen Zeitpunkt der Gründung der Kirche. Nicht selten stellte man das Pfingstfest als Geburtstag der Kirche hin. Die genannte Enzyklika aber weist deutlich in eine andere Richtung, auf das Kreuz : « In Cruce igitur Lex Vetus mortua est ... ut Novo Testamento locum cederet. » [2] Was uns hier bei dieser Festlegung vor allem interessiert, sind die Motive. Man hebt, wie es scheint, ganz besonders die Mitteilung des Geistes, des Heiligen Geistes, durch den Kreuzestod hervor, gemäß den Worten « der Geist war noch nicht gegeben, weil Christus noch nicht verherrlicht war » [3], die Verherrlichung hier die « Erhöhung » am Kreuz bezeichnend [4] ! Die Kirche ist also durch den Tod in der Gemeinschaft des Geistes, des Heiligen Geistes, gegründet ! Es geht hier nicht um die aktuelle Ausgießung der Charismata, wohl aber um die Gabe und das Gegeben-Sein des Heiligen Geistes selber [5]. Somit rückt die Kirche in engste Verbindung zur dritten Person der Heiligsten Dreifaltigkeit.

[1] Es genügt eben nicht zu bemerken, wie dies oft in Kommentaren zur « Mystici Corporis Christi » geschah, man könne von göttlichen Dingen nur bildhaft reden. Sind etwa φύσις oder ὑπόστασις Bilder ?

[2] AAS, XXXV (1943), S. 205-206.

[3] Jo. 7, 39.

[4] « Quodsi morte sua Servator noster, plena atque integra verbi significatione, factus est Ecclesiae Caput : haud secus Ecclesia per sanguinem eius *uberrima illa Spiritus communicatione* ditata est, qua quidem, inde a 'Filio hominis' in suum dolorum patibulum elato ibique clarificato, divinitus illustratur. » AAS, l. c. S. 206. — Cf. Ausg. der Enzyklika von Tromp, in « Textus et Documenta », Romae apud aedes Pont. Univ. Gregorianae 1948 : Documenta subsidiaria, S. 98-101.

[5] Tromp, l. c. S. 98.

Wie können wir diese Verbindung ausdrücken ? — Es scheint uns, daß die Kirche hier auf Erden zum genus signi gerechnet werden kann, und wir möchten sie vorläufig als ein Zeichen verstehen, als ein Zeichen, daß der Heilige Geist den Glaubenstreuen gegeben wurde, gegeben durch den Tod Christi am Kreuz !

IV.

Über die enge Beziehung der Kirche zum Heiligen Geist im allgemeinen dürften wohl keine besonderen Schwierigkeiten bestehen. Es genügt kurz einige Zusammenhänge anzudeuten.

Zunächst geht es um die Verheißung des Geistes an die « Zwölf », — also an die Kirche. Diese Verheißung faßt die der Propheten zusammen : Joel [1], Isaias, für den die Ausgießung des « Geistes der Höhe » das Zeichen der neuen Zeit bedeutet [2], Ezechiel [3], Jeremias [4]. — Damit kommen wir zur Apostelgeschichte, wo wir das Bewußtsein der Erfüllung finden [5] : wo der Heilige Geist die junge Kirche leitet [6], besonders die Apostel Petrus [7] und Paulus [8], und auf dem ersten Konzil entscheidet [9]. — Bei Paulus finden wir weitgehend einen Parallelismus zwischen Πνεῦμα und Christus, einen Parallelismus dynamischer Natur : Christus ist Träger, Inhaber, Spender, Vermittler des Heiligen Geistes. Sowohl Christus als auch der Heilige Geist sind übernatürliches Lebensprinzip der Christen. Mitgeteilt wird der Geist bei der Taufe, bei der Eingliederung in das σῶμα Χριστοῦ. Die Kirche wird ferner von Paulus als Tempel des Heiligen Geistes bezeichnet.

Zu erwähnen wären hier auch die Glaubenssymbole ; die älteren, bei denen die Kirche im Gefolge der Taufe, durch die der Geist vermittelt wird, auftritt ; die späteren, bei denen gewisse Übergänge vom 8. zum 9. Artikel besonders charakteristisch sind.

Im folgenden weisen wir nur noch kurz auf Irenäus, Augustinus und Thomas hin. Irenäus : « Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei ; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia, et omnis gratia : Spiritus autem veritas. » [10]

Auch für Augustinus ist die Kirche wesentlich Gemeinschaft des Gei-

[1] Joel 2, 28 ff. ; 3, 1 ff.
[2] Is. 32, 15. Cf. ferner 44, 3 ; 59, 21.
[3] Ez. 36, 26 ff. ; 39, 39.
[4] Jer. 31, 31.
[5] Apg. 2, 17.
[6] Id. 11, 28 ; 20, 23 ; 21, 4. 11.
[7] Id. 10, 19 ; 11, 12.
[8] Id. 16, 6 ff. ; 19, 21 ; 20, 22.
[9] Id. 15, 28.
[10] Adv. haer. III, 38, 1 ; Harvey II, 132.

stes. Er nennt die Catholica: « Societas unitatis Ecclesiae », — « Societas Spiritus », — « nec ille dicendus est esse in Ecclesia, et ad istam *societatem Spiritus* pertinere ... »[1] Sicher handelt es sich nach Augustinus bei dieser Societas Spiritus um die eigentliche, göttliche, dritte Person[2].

Bei Thomas möchten wir einige Texte aus dem Traktat De lege, beziehungsweise De lege evangelica, hervorheben. Die Kirche ist der neue Bund[3]. Von diesem sagt Thomas: « Lex nova principaliter *est gratia Spiritus Sancti* »[4]. « Principalitas legis novae est *gratia Spiritus Sancti* »[5]. — « Id autem quod potissimum est in lege novi testamenti et in quo tota virtus eius consistit, est *gratia Spiritus Sancti* »[6]. — Ferner der gewichtige Satz aus dem Opuskulum Contra errores Graecorum: « Similis autem error est dicentium Christi Vicarium, Romanae Ecclesiae Pontificem, non habere universalis Ecclesiae primatum, errori dicentium, Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Ipse enim Christus Dei Filius suam Ecclesiam *consecrat*, et sibi *consignat* Spiritu Sancto *quasi suo charactere et sigillo.* »[7] Man beachte die Ausdrücke: « Christus Dei Filius » — « consecrat » — « sibi consignat » — « quasi suo charactere et sigillo » — « Spiritu Sancto ».

V.

Schwieriger ist es nun den Zeichencharakter aus der Überlieferung darzulegen. Aber auch hier finden wir schon im Alten Testament einen gewissen Anhaltspunkt. Isaias spricht an verschiedenen Stellen[8] von einem Zeichen, einem Feldzeichen, einem Banner, das in messianischer

[1] Sermo 71, 19, 32; ML 38, 462. — Ferner « Hunc Spiritum, quod illi non habeant, qui sunt ab Ecclesia segregati, Judas Apostolus apertissime declaravit, dicens: 'Qui seipsos segregant, animales, Spiritum non habentes'. » Ibid. 18, 30; ML 38, 461. Cf. auch In Jo. 26, 13; ML 35, 1612/13 und De Trin. XV, 26, 46; ML 42, 1093/94.

[2] Cf. De Trin. l. c.

[3] Wir sind uns zwar bewußt, daß Thomas hier die Lex nova als inneres Prinzip des Handelns betrachtet. Trotzdem gehört das Gesetz unzertrennbar zur Gesellschaft, das neue Gesetz, müssen wir sagen, zur Kirche! Wenn wir also die folgenden Texte in vielleicht etwas ungewohnter Weise zitieren, so glauben wir dennoch den eigentlichen, tieferen Zusammenhang zu wahren. Wir müssen uns eben davor hüten, allein in der III. Pars die Lehre von der Kirche zu suchen.

[4] I-II q. 106 a. 3.

[5] q. 108 a. 1.

[6] q. 106 a. 1.

[7] Contr. err. Graec. c. 32, §: Quod Pontifex Roman. est primus et maximus inter omnes Episcopos. Ed. Parm. T. XV, S. 256.

[8] Is. 5, 26; 11, 10. 12.

Zeit errichtet werden soll, von einem « signum elevatum in nationes », das die Versprengten Israels und die Zerstreuten Judas und alle Völker und Heiden sammeln soll. Man weiß, wie das Vaticanum dieses Zeichen auf die Kirche bezog [1]. Auch Ignatius spricht in seinem Brief an die Smyrnäer davon [2]. Direkt versteht er zwar unter dem Zeichen die Auferstehung Christi. Der ganze Kontext aber ist ekklesiologisch : das Zeichen ist « für die Heiligen und Gläubigen in dem *einen* Leib der Kirche ». Das Zeichen ist für ihn in der Kirche Christi erfüllt.

Betrachten wir nun die Gegebenheiten, die auf evangelischen Sachverhalten gründen ! Die Ergebnisse der neueren Studien über den Terminus 'Εκκλησία sind bekannt. Das Wort, und zu einem großen Teil auch der Inhalt, sind dadurch neu gefestigt worden. Es handelt sich dabei für uns in erster Linie um die Kirche als sichtbare Institution. Aber in Parallelismus zu dieser, der 'Εκκλησία, erscheint die βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ein messianischer und eschatologischer Begriff. Wie verhalten sich diese beide, 'Εκκλησία — βασιλεία, zueinander ? Sicher handelt es sich nicht um völlig adäquate Begriffe. Können wir aber nicht sagen, die 'Εκκλησία sei das Zeichen der Ankunft des Reiches ?

Die Kirche, gegründet auf dem Felsen, wäre dann das Zeichen, daß das neue Reich kam : « et tibi dabo claves regni caelorum » ! Dieses Reich aber schließt, als messianisches, die Gabe des Geistes ein. Irenäus spricht davon, wie der Heilige Geist über der Kirche schwebt [3], — deren äußeres Merkmal aber und « Charakter » er bezeichnenderweise in der « successio episcoporum » sieht [4]. Wir erwähnen ferner die bemerkenswerte Variante aus dem cäsareensischen Text des Paternosters, Lk. 11, 2 : an Stelle von « zu uns komme dein Reich » lesen wir z. B. in Codex D : « *Dein Heiliger Geist* komme herab auf uns und reinige uns. » Die Kirche ist also, als Zeichen des Reiches, in eminenter Weise Zeichen des Heiligen Geistes.

Es wird überdies heute allgemein anerkannt, daß die Kirche in einem sehr prägnanten Sinn mit dem Bild der « Herde » gemeint ist. Aber auch hier finden wir wiederum parallel zur Herde das Reich. Der markanteste Text ist diesbezüglich Lk. 12, 32 : « Fürchte dich nicht, kleine Herde, denn eurem Vater hat es gefallen, euch das Reich zu geben. » Die Apostel bilden hier die Herde, eine kleine Herde in der

[1] Denz. 1794.
[2] Smyrn. I, 2 ; Funk I, 276.
[3] Adv. haer. IV, 54 ; Harvey II, 264.
[4] L. c. IV, 53, 2 ; II, 262.

Welt. Sie sollen sich nicht fürchten, denn in ihnen ist das mächtige Reich. « Im neuen Bund », sagt Thomas, « hat Gott als seine Herde das christliche Volk. Diese Herde aber weidet auf den Triften geistlicher Lehre und geistlicher Güter. Deswegen hat der Herr diese seine Herde durch ein geistliches Kenn*zeichen* von allen anderen abgesondert. Dieses, — *das Kennzeichen, das Signum,* — *ist der Heilige Geist,* durch welchen diejenigen, welche Christo angehören, unterschieden werden von allen anderen, welche nicht Christo zu eigen sind. »[1] Es handelt sich hier um einen Kommentar zur paulinischen σφραγίς, Siegelung, Be-*zeichnung* mit dem Heiligen Geist. Der Herde, der Kirche im sichtbaren Sinn, entspricht die Gabe des Geistes. Diese ist das innere Zeichen, — dem die äußere Gestalt der Kirche als äußeres Zeichen entspricht.

Es ist nun an der Zeit, die Sache, von der wir im Begriffe sind zu reden, gedanklich etwas klarer auszudrücken.

VI.

Man wird sagen, es bestehe, besonders seit dem Vaticanum, kein Zweifel, daß die Kirche als Zeichen aufgefaßt werden kann. Dieses Zeichen aber beziehe sich auf die äußere Seite der Kirche, auf ihre Beglaubwürdigung. Darin könne man aber auf keinen Fall ihr inneres Wesen suchen.

Darauf ist zu sagen, daß von diesem Zeichencharakter auch Thomas ausdrücklich spricht, anläßlich der Sendung des Heiligen Geistes, beziehungsweise der sichtbaren Sendung, die ein äußeres Zeichen einschließt[2].

Aber es scheint, daß der Begriff der Sendung etwas ausgeweitet und entwickelt werden muß, um der oben dargelegten Beziehung Geist - Kirche gerecht zu werden.

Die allgemein übliche, begriffliche Bestimmung der göttlichen Sendung, geht, wie man weiß, von der Sendung der göttlichen Personen an die Seelen der Einzelnen aus. Bei der sichtbaren Sendung kommt einzig zur unsichtbaren noch eine « productio signi sensibilis » hinzu. Man kann wohl sagen, daß, was von den einzelnen Gliedern gilt, auch von der Gesamtheit ausgesagt werden darf. Trotzdem geht es aber bei der Kirche um den Heiligen Geist, der zunächst und in erster Linie der Gesamtheit gegeben wurde.

[1] In Eph. c. 1, lect. 5.
[2] Cf. In Sent. I d. 16 q. 1 a. 2 ad 2 ; ad 3.

Weiter wird für gewöhnlich die sichtbare Sendung als Ausdehnung der unsichtbaren betrachtet. Infolgedessen ist auch ihre Grundlage die heiligmachende Gnade. Diese aber kann nicht überall bei der Kirche vorausgesetzt werden, sie ist ja nicht formelles Prinzip der Zugehörigkeit zur Kirche.

Drittens handelt es sich beim Zeichen der sichtbaren Sendung um ein rein spekulatives Zeichen. In der Kirche aber als Zeichen möchten wir eher ein sakramentales, praktisches Zeichen [1] sehen, das bezeichnet und zugleich bewirkt, daß die einzelnen Glieder, wenn nicht in der heiligmachenden Gnade, so doch unter dem besonderen, von Christus verheißenen Einfluß des Heiligen Geistes stehen. Die Kirche hier auf Erden, als äußere Gesellschaft, bezeichnet und bewirkt die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste. — Wir haben gesehen, wie stark Thomas im Traktat De lege die Einzigartigkeit des neuen Bundes in der Gabe des Heiligen Geistes sieht. « Habet tamen », fährt er fort, « lex nova *quaedam dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti*, et ad usum huius gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi » [2]. Müssen wir nicht unter diese « dispositiva » an erster Stelle die Notwendigkeit rechnen, in statu viae der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche anzugehören ? « De quibus oportuit instrui fideles Christi ! »

Viertens werden die Sendungen im allgemeinen den einzelnen, göttlichen Personen nur appropriiert. Dies gilt besonders von der sichtbaren Sendung, wo es sich um eine mehr oder weniger zufällige « productio rei sensibilis » handelt. Hier aber, bei der Kirche, geht es um ein Zeichen, das einmalig und dauerhaft und für immer von Christus, dem fleischgewordenen Worte, eingesetzt wurde. Verschiedene Väter, besonders Cyrill von Alexandrien, versuchten, das Geheimnis der Kirche anhand des Geheimnisses der Menschwerdung zu erklären. Denselben Gedanken nimmt Pius XII. in der Enzyklika « Sempiternus Rex » wieder auf, wenn er von der « [unitas] mystici Corporis » spricht, « cuius

[1] « Sicut igitur primo incarnationis momento, Aeterni Patris Filius humanam naturam sibi substantialiter unitam Sancti Spiritus plenitudine ornavit, ut aptum divinitatis *instrumentum* esset in cruento Redemptionis opere : ita pretiosae suae mortis hora Ecclesiam suam uberioribus muneribus ditatam voluit, ut in divinis Redemptionis fructibus impertiendis validum evaderet incarnati Verbi *instrumentum*, numquam utique defuturum. » « Mystici Corporis Christi », AAS, XXXV (1943), S. 206-207.

[2] I-II q. 106 a. 1 c. Cf. q. 108 a. 1 c.

hypostatica unio est spectatissimum exemplar »[1]. Scheeben versuchte sogar von einer gewissen « Inkarnation des Heiligen Geistes » zu sprechen[2].

Können wir also nicht sagen, daß, wie zwischen der Menschheit Christi und dem göttlichen Wort, so zwischen der Kirche und dem Geist eine einzigartige Vereinigung, — unio —, bestehe ? Sicher nicht eine unio « secundum unum esse personale » ! Aber, wie verhält es sich mit einer unio in signo ? Die Einheit würde dann im Eins-Sein des « signum et signatum » bestehen. Der Terminus dieser unio könnte der Heilige Geist nicht nur in, sondern auch gemäß seiner persönlichen Eigenschaft sein. Es wäre also hier, in genere signi, möglich, die Appropriation, ohne undiskutierbaren Dunkelheiten anheimzufallen, zu verlassen. Das entspräche gewiß in nicht geringem Maß der biblischen Emphasis der Sendung und Einwohnung *des Heiligen Geistes*, die doch zuallererst der Gemeinschaft, der heiligen Kirche gilt. — Man wende nicht ein diese unio in signo sei zu wenig. Die Tatsächlichkeit und Innigkeit der Verbindung wird gewahrt, wenn wir betonen, daß es sich um ein von Christus eingesetztes Zeichen handelt, das die Wirklichkeit, die es bezeichnet, *bewirkt* und *enthält:* « ubi Ecclesia — ibi et Spiritus Dei » !

Man kann aber fragen, worin denn das Zeichen näherhin bestehe. Woher kommt es, daß die Kirche, als sichtbare Gesellschaft, den den Menschen gegebenen Geist darstellt ?

Verschiedene Gründe der Symbolik wären zu finden. Es scheint uns aber, daß man das Zeichen so weit und so groß wie möglich zu fassen hat. Wir sehen es vor allem in der Einheit, in der Einheit in der Vielheit und Vielgestalt, in der fruchtbaren Einheit. Es ist klar, daß, wenn wir die sichtbare Kirche als Zeichen auffassen, die Hierarchie und der Primat eine ganz besondere Bedeutung und Rechtfertigung erhalten. Wir müssen aber die Einheit, besonders mit Rücksicht auf die Tätigkeit, noch weiter fassen, so daß wir zu einer eigentlichen *con - spiratio* sämtlicher Glieder kommen, von der auch Clemens von Alexandrien spricht und sagt, die ganze Kirche habe gewissermaßen nur einen einzigen Atemzug — σύμ-πνοια[3]. Mit diesem einen Atem kommen wir von selbst zum Heiligen Geist, « qui per modum spirationis procedit ».

[1] AAS, XXXXIII (1952), S. 640-641.
[2] Dogmatik III, S. 503 (Ausg. 1882).
[3] Strom. VII, 6 ; CB III, 24, 12. Cf. Strom. V, 6 ; CB II, 349, 17.

Thomas sagt : « Credo in Spiritum Sanctum Ecclesiam sanctificantem. »[1] — « Credo in Spiritum Sanctum *unientem Ecclesiam.* »[2] — « *Unitas Spiritus Sancti* facit in Ecclesia *unitatem.* »[3]

Eine der wichtigsten Stellen bezüglich des Geheimnisses der Kirche ist ohne Zweifel das hohepriesterliche Gebet des Herrn : « Ut omnes *unum* sint, — *sicut* tu, Pater, in me, — et ego in te. » Wie der Vater und Sohn im Heiligen Geist, — so die Kirche im Heiligen Geist, — und die Kirche auf Erden durch die äußere, sichtbare Einheit als das von Christus gewollte und eingesetzte Zeichen !

Wir wiederholen der Klarheit und Deutlichkeit halber, daß wir nicht an ein rein spekulatives Zeichen denken, sondern an ein praktisches, an ein Zeichen, das nicht nur den Heiligen Geist, sondern die *Gegenwart* des Heiligen Geistes bezeichnet, — und diese Gegenwart *bezeichnet und zugleich bewirkt.*

Überdies geht es nicht um den Heiligen Geist schlechthin, insofern er von Vater und Sohn hervorgeht, sondern insofern er *gegeben wurde,* — *gesandt wurde.* Dieses Imperfekt möchten wir unterstreichen. Es verbindet wesentlich das Wesen der Kirche mit Christus. *Er* sandte und gab der Kirche *seinen Geist*[4], — den Heiligen Geist, — dies wohl vom Himmel, — aber in der Kraft und Gnade seines Todes.

In diesem Sinne verstehen wir die Kirche *als das Zeichen, daß der Geist, — der Heilige Geist —, den Christus-getreuen gegeben wurde !*

VII.

Wie verhält sich aber dieser Gedanke zur Lehre von der Kirche als Christi Leib ? Steht er nicht im Gegensatz zur Enzyklika « Mystici Corporis Christi » ?[5] Ist die Wesensbestimmung der Kirche als mystischer Leib nicht durch « Humani generis » neuerdings endgültig festgelegt worden ?[6]

[1] II-II q. 1 a. 9 ad 5. [2] In Sent. III d. 25 q. 1 a. 2 ad 5.
[3] In Jo. c. 1, lect. 10. [4] Röm. 8, 9 ; Gal. 4, 6.
[5] Man denkt an folgenden Passus : « Iamvero ad *definiendam* describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam — quae sancta, catholica, Romana Ecclesia est — nihil nobilius, nihil praestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur 'mysticum Jesu Christi Corpus'. » AAS, XXXV (1943), S. 199.
[6] « Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus 'revelationis' innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse. » AAS, XXXXII (1950), S. 571.

Darauf ist zu sagen, daß die Enzyklika « Mystici Corporis » nicht eine metaphysisch strenge Begriffsbestimmung im Auge hat. Sie will sagen « nihil nobilius » — « nihil praestantius » —, d. h. es kann nichts Erhabeneres, nichts Vorzüglicheres über die Kirche gesagt werden, als daß sie Leib Christi sei. Das « ad definiendam » wird bezeichnenderweise durch « describendamque » abgeschwächt. — Diese Absicht wird noch klarer durch die Entscheidung von « Humani generis ». Man insistiert auf dem « unum idemque esse » von Kirche und mystischem Leib. Man betont die reale Einheit zwischen Kirche und mystischem Leib. Nicht mehr ist gestattet zu sagen, jemand könne zum mystischen Leib, beziehungsweise zu deren Seele gehören, ohne Glied der sichtbaren Kirche zu sein [1]. Der Weg für eine weitere metaphysische Analyse des Wesens bleibt also offen ! [2]

Auch wenn kein Widerspruch zur allgemeinen Lehre von der Kirche als Leib Christi besteht, so könnte man doch sagen, es werde mit der genannten Begriffsbestimmung nicht viel mehr gesagt als mit der Bezeichnung des Heiligen Geistes als Seele des mystischen Leibes.

Dies ist insofern richtig, als der Zeichencharakter der Kirche inbezug auf den Heiligen Geist auch von der Lehre des mystischen Leibes her begründet und neu bestätigt werden kann. Die Kirche als sichtbare Gesellschaft ist der Leib Christi. Die Seele dieses Leibes ist der Heilige Geist [3]. Der Körper aber ist natürlicher Ausdruck, Zeichen der Seele. Er ist weiterhin Werkzeug. Zeichen und Werkzeug aber weisen auf den sakramentalen Charakter der Kirche hin, und dies inbezug auf die Seele, den lebenspendenden Geist !

Wird aber die Beziehung der Kirche zum Heiligen Geist nicht zu einseitig betont ? Die Kirche soll doch in erster Linie nicht auf den Heiligen Geist hin, sondern auf Christus hin definiert werden. Wird also durch die genannte Bestimmung nicht die Einzigkeit der Stellung Christi bedroht oder wenigstens geschmälert ?

Dazu ist zu beachten, daß Christus auch als « Haupt » der Kirche nicht einziges Prinzip ist. Das Herz ist Konprinzip zum Haupt. « Virtus

[1] « Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt. » L. c.

[2] Stets aber vorausgesetzt, daß unter allen biblisch-bildhaften Ausdrücken — « Tempel », « Braut » usw. — « Leib Christi » der der höchste, vollkommenste und tiefste sei, um das Wesen der Kirche widerzuspiegeln, — « nihil divinius », « nihil praestantius » !

[3] « Mystici Corporis Christi », AAS, XXXV (1943), S. 220. — Leo XIII., « Divinum illud », ASS, XXIX (1896/97), S. 650.

attribuitur capiti humano non tamquam primo inter membra principio, sed tamquam comprincipio primi simpliciter membri ; scilicet cordis : ex corde, mediante capite, omnis vis et motus membrorum pendet. Et similiter Christus homo comprincipium est Spiritus Sancti, qui est cor Ecclesiae. »[1] — Auch weist die Kirche, wie wir oben betonten, auf den Geist hin, insofern er von Christus gesandt und gegeben wurde. — Für den Existenzgrund der Kirche genügt es auf Christus, den Begründer, hinzuweisen. Beim Wesen der Kirche aber kann vom Geist Christi nicht abgesehen werden !

Schließlich könnte man noch einwerfen, die genannte Begriffsbestimmung beeinträchtige die Vorzüglichkeit der Stellung Christi zur Kirche, von Christus her falle alles Licht auf die Kirche.

Dagegen ist aber zu beachten, was Thomas von der Sendung des Heiligen Geistes sagt : « Wie die Wirkung der Sendung des Sohnes, zum Vater zu führen war, so besteht die Wirkung der Sendung des Heiligen Geistes im Hinzuführen zum Vater. »[2] Gewiß denkt Thomas an Jo. 15, 26. 27 : « wenn aber der Beistand kommt, den ich euch vom Vater senden werde . . . jener ist es, der Zeugnis ablegen wird *über mich* ». Denselben Gedanken drückt Basilius in folgender, zusammenfassender Weise aus : « Wie also niemand den Vater kennt als der Sohn, so kann auch niemand Herrn Jesum sagen außer im Heiligen Geist . . . Der Weg der Erkenntnis Gottes geht also vom einen Geist, durch den einen Sohn zum einen Vater. Und umgekehrt kommt die wesentliche Güte, die naturgemäße Heiligkeit und königliche Würde vom Vater und geht durch den Sohn auf den Geist über. »[3] — Die Kirche führt also durch den Heiligen Geist zunächst zum Sohn, dieser wiederum führt die erlöste Kirche zum Vater !

[1] Cajetan, In III q. 8 a. 1 n. II. — Cf. III q. 8 a. 1 ad 3. — Zur besonderen Stellung des Herzens cf. In Metaph. V, lect. 1.

[2] In Jo. c. 14, lect. 6.

[3] Ὡς γὰρ οὐδεὶς οἶδε τὸν Πατέρα εἰ μὴ ὁ Υἱὸς, οὕτως οὐδεις δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ . . . Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἑνὸς Πνεύματος διὰ τοῦ ἑνὸς Υἱοῦ ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα. Καὶ ἀνάπαλιν ἡ φυσικὴ ἀγαθότης, καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς, καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Μονογενοῦς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα διήκει. De Spir. S. c. 18 ; MG 32, 135 B-C.

VIII.

Nach den Schwierigkeiten und Bedenken sei es nun erlaubt, auch kurz auf diejenigen Punkte hinzuweisen, die sich neuen Perspektiven öffnen.

Zunächst scheint uns die vorgeschlagene Wesensbestimmung die einzelnen Aussagen über die Kirche von zentraler Stelle aus zu beleuchten. Die einzelnen Eigenschaften erscheinen in logischer Folge, so ergibt sich z. B. die Sichtbarkeit aus dem Zeichencharakter, die Göttlichkeit aus dem gegenwärtigen, leitenden Geist, die Lehr-, Priester- und Regierungsgewalt aus dem selben Geist der Wahrheit [1], Heiligkeit [2] und Einheit [3].

Auf diese Weise würde ferner die Frage nach der Behandlung der Kirche innerhalb der Dogmatik organisch gelöst. Zu Beginn der Sakramentenlehre wäre von ihr zu handeln, als Zeichen, das alle anderen heiligen Zeichen ich sich schließt [4]. Auch die Lehre von der dreifachen zeitlichen Beziehung sakramentaler Zeichen wäre fruchtbar anzuwenden. Die Vergangenheit deutet auf die Geburt der Kirche am Kreuz. Die Zukunft enthält die Eschatologie der Kirche, die Gegenwart das in Christus begonnene Reich des Geistes.

Schließlich fände man auch ein Kriterium zur Klärung und Scheidung des meistens halb apologetisch und halb dogmatisch gefaßten Traktats De Ecclesia. Die Apologetik behandelt die Kirche von außen, als äußere, sichtbare, menschliche Gesellschaft, ihre Einsetzung usw. Mit anderen Worten, sie betrachtet die Kirche als Res, noch nicht als Zeichen. Formell als Zeichen würde sie erst von der Dogmatik her erfaßt. Hier wäre vornehmlich die Beziehung der sichtbaren Kirche zum unsichtbar erhobenen Christus und zu dem von ihm und dem Vater gesandten Geist zu untersuchen.

Aber auch praktisch dürfte etwas in apologetischer Sicht zu erwarten sein. Es ist ja bekannt, wie gerade nicht-katholische Autoren die Beziehung : Geist - Kirche hervorheben. So einigte man sich vergangenen Sommer in Lund auf die Formel : Die Kirche ist des Christus

[1] Jo. 14, 26 ; 15, 26.

[2] Röm. 15, 16 ; I. Petr. 1, 2.

[3] I. Kor. 12, 4-11 ; II. Kor. 13, 13.

[4] Um mehr mit der Sprache der Kirchenväter verbunden zu bleiben, kann man an Stelle des eher philosophischen « signum » einfach den Ausdruck « sacramentum » setzen. Was gemeint ist, bleibt dasselbe !

Leib und fügte bei, die eigentliche Natur der Kirche sei inbezug auf Christus und den Heiligen Geist näherhin zu bestimmen [1].

Wir bitten den Leser, unsere Worte im selben Sinn zu nehmen als sie gedacht sind. Sie enthalten nichts anderes als einen Vorschlag, einen Versuch. Es geht uns aber um das innere Wesen der Kirche, das, wie es scheint, nach einer theologischen Synthese ruft. Ist es nicht die Kraft des Geistes — des Geistes Christi —, die die Einheit der Kirche nach außen und innen vollzieht ? Wir fanden in diesem Gedanken nicht nur einen spekulativen Trost !

[1] Conference report, ch. 2 ; Faith and Order, The Report, SCM Press, S. 11

Thomas und die Quaestio « De immortalitate animae »

Von Dr. A. FRIES C. Ss. R.

Cod. Vat. lat. 781, in dem bis jetzt nur Schriften von Albertus Magnus und Thomas nachgewiesen sind, enthält bekanntlich eine Quaestio disputata über die Unsterblichkeit der Menschenseele [1]. Sie wurde, obwohl keine handschriftliche Zuteilung an Thomas vorliegt, 1935 von dem spanischen Dominikaner F. E. Gomez auf literarische und inhaltliche Ähnlichkeiten hin als echte Schrift des Thomas herausgegeben [2]. Jedoch wurden die Gründe für die Echtheit in den Besprechungen nicht für hinreichend erachtet [3]. Ebenfalls 1935 befaßte sich F. M. Henquinet O. F. M. mit der Abhandlung über die Unsterblichkeit, und er fand keine Schwierigkeit, sie als Werk Alberts d. Gr. anzusehen [4], während ich selber von einem Heranrücken der Quaestio

[1] Mit ihr verwandt, doch nicht identisch ist die gleichlautende Frage in Cod. Laud. Miscell. 480 der Bodleiana von Oxford. F. Pelster S. I., Literarhistorische Probleme der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, in : Gregorianum 28 (1947) 84 Anm. 12. — Ebenso ist die Abhandlung, allerdings mit einem verschiedenen Anfang, erhalten im Archiv der Kathedrale von Valencia, Cod. 47 (14. Jahrhundert). Angabe von F. E. Gomez O. P. s. folgende Anmerkung.

[2] F. E. Gomez O. P., De immortalitate animae. Cuestión inédita de Santo Tomás de Aquino (Biblioteca de Tomistas Españoles III, serie manual), Madrid-Valencia 1935. Die Schrift ist die Zusammenstellung einer Artikelreihe (Una Cuestión inédita de Santo Tomás de Aquino), die in der Zeitschrift Contemporánea von Valencia 1933 bis 1935 veröffentlicht worden war.

[3] A. Dondaine O. P., Revue des Sciences philos. et théol. 25 (1936) 718 f. — Ders., Bulletin Thomiste V (1937) 61 ff. — M. Cappuyns O. S. B., Bulletin de théol. ancienne et médiévale III (1938) n. 485. — M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Mittelalters XXII, 1/2) Münster i. W. 1949, 413, bespricht die Abhandlung De immortalitate animae unter den « Mitteilungen über dem hl. Thomas zugeteilte Schriften ». — Pelster, Gregorianum 28 (1947) 84 Anm. 12, ist der Ansicht, die Schrift enthalte wahrscheinlich eine Quaestio disputata von Thomas.

[4] Vingt-deux questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de S. Thomas d'Aquin, in : The New Scholasticism 9 (1935) 319.

an Albert d. Gr. schon damals abgeraten habe [1]. So blieb die Echtheitsfrage offen, und es oblag der Forschung, weiter nach dem Verfasser zu suchen. Der Weg, den Gomez eingeschlagen hat, ist sicher richtig. Nur muß man den Startpunkt in die Entstehungsgeschichte des Cod. Vat. lat. 781 verlegen und den Weg zu Ende gehen, d. h. nicht nur hie und da eine Ähnlichkeit mit den Schriften des Thomas anmerken, sondern die Übereinstimmung als durchgehend nachweisen.

I.

Cod. Vat. lat. 781 enthält von Thomas Quaestiones De veritate sowie Quodlibet VII und Quodlibet VIII [2]. Wegen der Halbkursive und des Textes der Quaestiones De veritate und wegen der Bedeutung für die Chronologie der Werke des Thomas wurde er mehr als andere Handschriften der Scholastik untersucht und beschrieben, besonders dank der Kontroverse Pelster — Destrez — Axters [3]. Auch ohne in Thomas den Besitzer der Hs oder gar — für einen Teil — den Schreiber zu sehen, darf man als gesichert annehmen, daß die Hs in unmittelbarer Beziehung zu Thomas stand [4]. Er hatte sie in Gebrauch. Daß sich darin auch Quästionen von Albert d. Gr. finden, schwächt ihr Verhältnis zu Thomas nicht ab, um so weniger, als der Text sowohl in den Abhandlungen Alberts wie in denen von Thomas im allgemeinen sehr gut ist [5].

Mitten unter den Thomasschriften steht nun die Darlegung über die Unsterblichkeit. Auf f. 47ra (nach der jüngeren Zählung) geht oben De veritate q. 1 a. 11 zu Ende; daran schließt sich noch der (letzte) 12. Artikel an. Unmittelbar darauf folgt, von anderer Hand geschrieben, die Quaestio De immortalitate animae. Sie füllt also zwei Drittel von f. 47r, sodann vollständig f. 47v und f. 48r. Nach der unbeschriebenen Seite f. 48v findet man auf ff. 49r-50v die schon früh mit

[1] Um neue theologische Abhandlungen Alberts d. Gr., in : Angelicum 13 (1936) 80 f.

[2] Vollständige Beschreibung bei A. Pelzer, Codices Vaticani latini II, 1 (679-1134), Rom, Vatikan, 1931, 91-96.

[3] Der Verlauf ist dargestellt bei Henquinet, Vingt-deux questions, in : The New Scholasticism 9 (1935) 284 f.

[4] Pelster (mit Berufung auf Pelzer), Literarhistorische Probleme der Quodlibeta, in : Gregorianum 28 (1947) 84 f. — E. Axters O. P., La critique textuelle médiévale doit-elle être désormais établie en fonction de la 'pecia', in : Angelicum 12 (1935) 294 f. — Henquinet, Vingt-deux questions, in : The New Scholasticism 9 (1935) 286, 322, 324.

[5] Henquinet, ebd. 286.

Quodl. VII verbundene Quaestio De opere manuali (Quodl. VII q. 7 aa. 17. 18) in der berühmten Halbkursive, und dann ff. 51r-78r De veritate qq. 2-7. Nach einem von Th. Käppeli O. P. hergestellten und von Henquinet wiedergegebenen [1] Schema schließt der dicke fünfte Faszikel, der u. a. das Quodlibet VII (davon ff. 32r-33r in der Halbkursive) und ein Stück der Quaestiones De veritate enthält, mit der Quaestio De immortalitate animae ab. Daraus ergibt sich wohl, daß die der Hs eigene besondere Beziehung zu Thomas sich auch auf diese Abhandlung erstreckt.

Daß sie etwas mit Thomas zu tun hat, wird noch deutlicher, wenn man sie mit den Werken des Thomas vergleicht. Solche Gegenüberstellungen sind zwar lästig, aber unerläßlich, wenn man hier weiterkommen will. Die Übereinstimmung geht da soweit, daß man jede kleinste Einheit der Quaestio mit Parallelen aus Thomasschriften belegen könnte. Zuvor sei jedoch an eine Eigenart von Thomas erinnert. Wenn er einen Lehrpunkt in verschiedenen Schriften behandelt, dann übernimmt er — im Unterschied von andern — nicht einfach ganze Abschnitte von einem Werk ins andere. Das ist auch bei den folgenden Texten zu berücksichtigen. Ebenso der Unterschied in der Fragestellung, unter der jeweils ein Lehrpunkt, z. B. die Möglichkeit des Unendlichen, in der Quaestio De immortalitate und anderswo besprochen wird.

II.

1. Sed contra est, quod dicit Philosophus in II De anima, quod intellectus separatur ab aliis partibus animae sicut perpetuum a corruptibili (f. 47rb).

An drei Stellen, wo Thomas über die Unsterblichkeit handelt, erscheint dieser Grund am gleichen Platz : In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 In contrarium arg. 1 ; De anima a. 14 Sed contra arg. 4 ; Quodl. X q. 3 a. 6 Sed contra arg. 1.

2. Iuxta hoc autem quaerebatur, utrum aliqua creatura possit vel ad momentum subsistere, si a Deo non conservaretur in esse, et utrum Deus hoc alicui creaturae conferre possit, quod per principia, quibus in esse constituitur, conservaretur in esse subtracta Dei operatione. Et videtur, quod sic ; quia artifex creationis, qui est minoris virtutis, potest hoc conferre suo artificiato, ut sua operatione cessante

[1] Ebd. 287.

artificiatum illud permaneat, sicut cessante operatione aedificatoris permanet domus. Multo igitur magis videtur, quod Deus suae creaturae hoc possit conferre (f. 47rb). — Ad quaestiones ultimo propositas dicendum est, quod cum remota causa tollatur effectus, oportet, quod remota operatione divina tollatur esse rerum, quod ex ipsa causatur. Non enim operatio Dei est tantum causa, quod res fiant, sicut aedificatio est causa domus, sed est causa, quod sint res. Et quia Deus non potest alicui creaturae conferre, ut non sit eius effectus, non potest ei conferre, quod absque eius operatione conservetur in esse (f. 48rb). — Wenigstens dreimal wird diese Frage von Thomas aufgeworfen und im gleichen Sinn beantwortet : De veritate q. 5 a. 8 arg. 8 ; De potentia q. 5 a. 1 arg. 4 ; Summa theologiae I q. 104 a. 1 arg. 2. — Vgl. Quodl. IX a. 1.

3. Item, ultimus finis animae humanae esse videtur, ut primam rerum causam cognoscat. Quod patet ex hoc, quod homines videntes effectus et ignorantes causas admirantur. Et ipsa admiratio est movens ad inquirendum causae cognitionem, ut dicitur in principio Metaphysicae. Et sic non quiescit naturale desiderium, quousque invenitur aliquis effectus habens causam. Cum igitur ultimus finis sit, in quo totaliter naturale desiderium quietatur, manifestum est, quod in cognitione primae causae est ultimus animae humanae finis. Unde Ioh. XVII, 3 : « Haec est vita aeterna » etc. Ad hunc autem finem anima humana non pervenit, dum est corpori coniuncta, ut alibi probatum est. Oportet ergo, quod ipsa post corpus remaneat. Aliter in vanum esset quasi non potens ad finem proprium pervenire (f. 47va).

Ein « Zeichen der Unsterblichkeit » wird also gewonnen aus dem Lebensziel des Menschen. Der Obersatz spricht das natürliche Verlangen nach der schauenden Erkenntnis der Erstursache aus, mit Hilfe des « Anfangs der (aristotelischen) Metaphysik » und mit der Bestätigung durch ein Schriftwort. Diese Schriftstelle verwendet Thomas an mehreren Stellen, wo er über das letzte Lebensziel spricht : De veritate q. 8 a. 3 Sed contra arg. 1 ; q. 14 a. 2 Sol. ; De anima a. 5 Sol. ; De spiritualibus creaturis a. 10 ; ed. Keeler 127 ; De malo q. 16 a. 6 arg. 6. Sachlich gleiche und ähnlich lautende Darstellungen des Obersatzes finden sich bei Thomas : Summa contra gentiles III cc. 51. 54. 57 ; Summa theol. I q. 12 a. 1 ; I-II q. 3 a. 8, wo auch, wie in der Quaestio, auf den « Anfang der Metaphysik » hingewiesen wird ; Comp. theol. c. 104.

Der Untersatz stellt für die Seele im Zustand der irdischen Ver-

einigung mit dem Leib die Unmöglichkeit fest, Gott zu schauen, und weist dafür auf eine andere Schrift des Verfassers hin : ut alibi probatum est. Thomas hat sich mit dieser Unmöglichkeit an einer ganzen Anzahl von Stellen befaßt : In III Sent. d. 27 q. 3 a. 1 ; d. 35 q. 2 a. 2 ; In IV Sent. d. 49 q. 2 a. 7 ; De veritate q. 10 a. 11 ; q. 13 a. 3 ; Summa contra gentiles III c. 47 ; Quodl. I q. 1 a. 1 ; Summa theol. I q. 12 a. 11 ; II-II q. 175 a. 4 ; q. 180 a. 5.

In der Schlußfolgerung wird noch die Alternative zu Hilfe genommen, daß die Seele, falls sie nach der Trennung vom Leib nicht weiterlebt, « vergeblich » ist, wobei das aristotelische Prinzip, das bei Thomas in diesem Zusammenhang immer wirksam ist, mitgedacht werden muß : « Gott (oder die Natur) tut nichts vergeblich. »

4. Est autem communis omnium conceptio, quod cognitio fiat per quandam similitudinem cognoscentis ad cognitum. Existimaverunt antiqui Naturales, quod oporteret in anima cognoscente esse res cognitas secundum eundem modum existendi. Sed quia, cum anima cognoscat omnia, ex hoc sequi videbatur, quod oporteret animam ex omnibus esse compositam, quod videbatur absurdum, elegerunt hanc viam, ut dicerent animam compositam esse ex principiis omnium, ut sic anima per hoc quod est ex principiis, his quae sunt ex principiis, similis inveniretur. Et ideo qualem unusquisque eorum opinionem habuit de rerum

I De anima lect. 4 n. 43 f. ; Ed. Pirotta 19/20 (in der Nachschrift des Reginald von Piperno) [1] : Veritas autem est, quod cognitio fit per similitudinem rei cognitae in cognoscente ... Antiqui vero philosophi arbitrati sunt, quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse quod habet in seipsa ... Unde si anima cognoscat omnia, oportet, quod habeat similitudinem omnium in se secundum esse naturale ... Unde quia illa quae sunt de essentia rei, sunt principia illius rei, et qui cognoscit principia huiusmodi, cognoscit ipsam rem, posuerunt, quod ex quo

[1] Grabmann, Die Werke des hl. Thomas, 278 f. — Achtet man einmal auf den Ausdruck bei Reginald und in der Quaestio, dann hat man den Eindruck, diese komme dem Stil von Thomas näher. Reginald schreibt z. B. I De anima lect. 2 n. 20 ; Pirotta 10a : Aliud est, quod illud quod habet operationem per se, habet etiam esse et subsistentiam per se. Et ideo intellectus est forma subsistens ; aliae potentiae sunt formae in materia. — Thomas, Quaestio De anima a. 14 Sol. schreibt : Unumquodque autem operatur secundum quod est. Quae enim per se habent esse, per se operantur ; quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem. In der Quaestio De immortalitate animae steht : Unumquodque autem invenitur eo modo agere quo modo est. Intellectus igitur est aliquid per se subsistens, sicut est per se agens. Quod non invenitur in corporalibus formis, quae quidem per se non subsistunt. Sed composita subsistunt et habent esse per formas. Natürlich soll diese Beobachtung hier nicht über Gebühr eingesetzt werden.

principiis, talem et de anima sortitus est (f. 47vb).

anima cognoscit omnia, esset ex principiis rerum. Et hoc erat omnibus commune. Sed diversificati sunt secundum quod differebant in principiis, quae ponebant.

An beiden Stellen wird zur Erläuterung des Erkenntnisvorgangs die Vorstellung der alten Naturphilosophen (Empedokles und anderer) herangezogen. Neben der sachlichen Übereinstimmung ist hier die Beobachtung bedeutsam, daß Reginald von « Antiqui philosophi » spricht, wo Thomas selber meist genauer schreibt « Antiqui Naturales », so z. B. In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 Sol.; Summa theol. I q. 75 a. 1 ad 2; De anima a. 8 ad 13; III De anima lect. 9 n. 723, Pirotta 237a; De spiritualibus creaturis a. 5, Keeler 64 steht « Primi naturales philosophi »; In II Sent. d. 17 q. 1 a. 1 Sol. heißt es: « quorundam antiquorum philosophorum », gemeint aber ist Parmenides. Die Quaestio (« antiqui Naturales ») trifft also ganz den Sprachgebrauch des Thomas.

5. Gegenüber dem averroistischen Monopsychismus beruft sich der Verfasser der Quaestio wie Thomas auf die Innenerfahrung [1]:

Constat enim, quod ipse homo est intelligens; non enim loquimur de intellectu, nisi per hoc quod percipimus nos intelligere (f. 47vb).

Summa contra gentiles II c. 59: Non enim intellectus naturam investigaremus, nisi per hoc quod nos intelligimus. Vgl. c. 76; De anima a. 2; Summa theol. I q. 76 a. 1; De unitate intellectus c. 3 § 62, Keeler 39; III De anima lect. 7 n. 695, Pirotta 230b: Sed hic hoc unum sufficiat, quod ad positionem hanc sequitur, quod hic homo non intelligit.

6. Gemeinsam ist auch die Betonung der Untrennbarkeit des (formalen) Tätigkeitsprinzips vom Handelnden, weil Sein und Tätigsein auf die Form zurückgeht.

Impossibile est autem, quod aliquid formaliter operetur aliquo, quod est divisum ab eo in substantia. Oportet enim id quo aliquid operatur, esse actu formam ipsam, per quam est in actu, cum nihil agat,

III De anima lect. 7 n. 690, Pirotta 229b: Sed impossibile est, illud quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse. Quod ideo est, quia nihil agit, nisi secundum est quod actu. Vgl. n. 695,

[1] Vgl. E. Kleineidam, Das Problem der hylomorphen Zusammensetzung der geistigen Substanzen im 13. Jahrhundert, behandelt bis Thomas von Aquin, Breslau 1930 (Diss.) 80 f.

nisi secundum quod est actu. Si igitur homo est intelligens, impossibile est, quod id quo formaliter intelligit, sit substantia separatim ab ipso existens (f. 47vb).

Pirotta 230b; Summa contra gentiles II c. 59 (Amplius); c. 76 (Praeterea); Summa theol. I q. 76 a. 1; q. 88 a. 1; De spir. creat. a. 10, Keeler 125; Comp. theol. c. 85.

7. Die (nur) metaphysische Zusammensetzung der Seele wird hüben wie drüben in den gleichen, im selben Sinn gebrauchten Ausdrücken dargestellt, was bei der Fülle der Meinungen besonders ins Gewicht fällt [1].

Non enim (anima) est composita ex materia et forma, sed ex 'quo est' et 'quod est' seu ex esse et 'quod est', quod idem est. Nam ipsum esse est, quo unumquodque est. Hanc autem compositionem inveniri oportet in omnibus praeter Deum, in quo solo idem est sua substantia et suum esse. In substantiis autem immaterialibus, sed creatis *aliud est esse et substantia rei.* Sed substantia subsistens in esse est ipsa forma. In materialibus autem substantiis est compositum ex materia et forma. Esse autem est per se consequens formam (f. 48ra).

Summa contra gentiles II c. 54: In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est 'quod est', ipsum autem esse est actus et 'quo est'. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex 'quod est' et esse, vel ex 'quod est' et 'quo est'.

c. 52: Oportet igitur in omni substantia, quae est praeter ipsum (Deum), esse *aliud ipsam substantiam et aliud eius esse.*

Vgl. ferner In I Sent. d. 8 q. 5 a. 2; Summa theol. I q. 50 a. 2 ad 3; q. 75 a. 5 ad 4; De spirit. creat. a. 1 ad 8, Keeler 14 f.; De anima a. 6 Sol.

8. In der Frage, ob die Seele ein 'Dieses' (hoc aliquid) im Sinne des Aristoteles ist, legt Thomas weniger Hemmungen an den Tag als Albert d. Gr. [2], und der Verfasser der Quaestio geht mit Thomas.

[1] Vgl. O. Lottin O. S. B., Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles I, Louvain-Gembloux 1942, 427-460. — Albert d. Gr. versteht das Begriffspaar 'quod est' und 'quo est' von suppositum (homo) und natura (humanitas) oder von fundamentum und esse. — M. D. Roland-Gosselin O. P., Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin (Bibl. Thomiste VIII), Le Saulchoir 1926, 172-184 (Albertus Magnus), 185-199 (Thomas).

[2] Vgl. Kleineidam, Hylomorphe Zusammensetzung, 51-57. — G. Meersseman O. P., Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus, in: Divus Thomas 10 (Frib. 1932) 221. — Vgl. Summa theol. II tr. 13 q. 77 ad 16; Borgnet 33, 97/98.

Ad decimum dicendum, quod si per 'hoc aliquid' intelligatur individuum completum in aliqua specie, anima non est 'hoc aliquid' sicut nec perfecta, secundum ponentes naturam speciei humanae non esse animam tantum, sed aliquid ex anima et corpore compositum. Secus autem esset secundum opinionem Platonis, qui posuit, quod homo est anima utens corpore et non aliquid ex anima et corpore compositum. Si autem per 'hoc aliquid' intelligatur quodcumque subsistens, sic nihil prohibet animam intellectivam 'hoc aliquid' dici (f. 48rb).

De anima a. 1 : Relinquitur igitur, quod anima est 'hoc aliquid' ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis. Et sic similiter est forma et 'hoc aliquid'.

Kurz vorher : Sed ulterius posuit Plato, quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei ... Sed haec opinio stare non potest.

Vgl. auch De spirit. creat. a. 2 ad 16, Keeler 32 ; Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 1.

9. Ob man die menschliche Seele irgendwie als vergänglich bezeichnen könne, wird in der Quaestio wie in den Schriften von Thomas scharf abgelehnt [1].

Per hoc autem quod creatura est ex nihilo et iacibilis in nihilum, si sibi relinquatur, non designatur potentia aliqua in creatura, sed in creatore, cuius potentia creatura in esse producta est et conservatur in esse ... Corruptibile autem non dicitur aliquid vel mutabile nisi propter potentiam, quae in ipso est. Unde cum in anima non sit potentia ad corruptionem, inde non potest dici corruptibilis ratione praedicta (f. 48ra).

Summa contra gentiles II c. 55 : Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum (substantiarum intelligentium) nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile ... Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Vgl. c. 52 ; Summa theol. I q. 75 a. 6 ad 2 ; De spirit. creat. a. 5 ad 4, Keeler 69 ; De anima a. 14 ad 19.

[1] Weniger klar ist die Ablehnung in einer von P. Glorieux nach Cod. 873 der Stadtbibliothek von Arras herausgegebenen Quaestio (VIII) : Utrum anima rationalis sit immortalis (Questions Disputées 'De caritate', 'De novissimis', Paris 1950). Dort heißt es in der 12. Erwiderung (S. 78) : ... Anima autem possibilis est ad mortem potentia remota, large sumendo potentiam, quia potius debet dici defectus quam potentia. — Zu der von Glorieux vorgenommenen Zuweisung der Quästionen an Bonaventura vgl. H. F. Dondaine O. P., De l'attribution à S. Bonaventure des questions du ms. d'Arras 873, in : Archiv. Fratrum Praed. 19 (1949) 313-378. — Auch Petrus von Tarentaise O. P. läßt in der Seele eine « Fähigkeit, in das Nichts zurückgeführt zu werden », zu. W. Götzmann, Die Unsterblichkeitsbeweise, Karlsruhe 1927, 220.

10. Auch in der « schwierigen Frage » nach dem Erkennen der Seele im Zustand der Trennung hält sich die Quaestio in der Nähe von Thomas.

Ad vigesimum primum dicendum, quod anima habet aliquem actum secundum genus substantiae separatae, scilicet intelligere, licet non secundum eundem modum intelligat. Et ex hoc ostenditur, quod est separabilis, sed non eodem modo est, quo sunt substantiae separatae (f. 48rb).

Summa theol. I q. 89 a. 1 ad 3 : Ad tertium dicendum, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species, quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas . . ., sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. — Vgl. De anima a. 15.

(Ad decimum sextum) : Corrupto autem totaliter corpore iam anima accipit modum essendi, quo sunt substantiae separatae. Et ideo ad eundem modum pertingunt intelligendi, scilicet ut intelligant per influxum superioris intellectus, scilicet divini. Cuius signum est, quod etiam, dum est in corpore, quando alienatur a sensibus, percipit aliquid abundantius ex influentia superioris intellectus, ut possit futura praevidere (f. 48rb).

Summa theol. I q. 12 a. 11 Sol. : Et huius signum est, quod anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus a sensibus corporis magis divinae revelationes percipiuntur et praevisiones futurorum.

11. Der aus der völligen Aktualität der Seele geführte Beweis für ihre Stofflosigkeit ist für Thomas charakteristisch [1]. Die Quaestio spricht nun in fast gleichen Worten aus, daß die Seele mit ihrem ganzen Wesen, nicht nur mit einem Teil, Form des Körpers ist.

Ad secundum dicendum, quod anima per suam essentiam est forma corporis (f. 48ra).

De spirit. creat. a. 2 ad 4 ; Keeler 29 : Ad quartum dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporalis. — Vgl. In II Sent. d. 17 q. 1 a. 2 Sol. ; Summa theol. I q. 75 a. 5 ; De anima a. 6 ; Quodl. III a. 8.

12. Einwand und Erwiderung über das Verhältnis der menschlichen und der tierischen Sinnenseele bieten einen weiteren Berührungspunkt zwischen der Quaestio und Thomas.

[1] Kleineidam, Hylomorphe Zusammensetzung, 65 f., 83 f.

Praeterea, in homine est idem secundum substantiam anima rationalis, sensibilis et vegetabilis. Si igitur anima rationalis esset incorruptibilis, et anima sensibilis erit incorruptibilis. Anima autem equi corruptibilis est. Cum igitur corruptibile et incorruptibile non unius generis sint, *ut dicit Philosophus X Metaph.*, sequitur, quod animae sensibiles in homine et equo non sunt unius generis. Ergo homo et equus non conveniunt in genere animalis, cum unumquodque ponatur in genere vel specie per suam substantiam. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur anima rationalis est incorruptibilis (f. 47rb).

Ad undevicesimum dicendum, quod formae et quaecumque partes non sunt in specie vel in genere directe, sed per reductionem... Unde anima humana et anima equi neque sunt unius speciei aut generis neque diversorum. Sed homo et equus in uno genere sunt. Si autem animae humanae deputarent genus secundum se, essent in alio genere ab eo in quo esset anima equi (f. 48rb).

De anima a. 11 : Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia.

Sed dicebatur, quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. Sed contra : Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, *ut dicit Philosophus in X Metaphys.* Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit eiusdem generis anima sensibilis in homine et in equo, et ita, cum animal dicatur per animam sensibilem, homo et equus non essent in uno genere animalis. Quod patet esse falsum.

Ad decimum quartum dicendum, quod si anima sensibilis, quae est in brutis, et anima sensibilis, quae est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis, nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed id quod est in genere et specie proprie, est compositum, quod utrobique est corruptibile. Vgl. De anima a. 1 ; De spirit. creat. a. 2 ad 16, Keeler 32.

13. Ebenso wird in der Quaestio und bei Thomas für das Ausmaß der Verwandlung der Welt dasselbe Prinzip ausgesprochen und gleichsinnig angewandt.

Ad octavum dicendum, quod in ultima mundi reformatione nihil incorruptibilitatem consequitur, quod non habeat aliquem *ordinem ad incorruptionem*. Propter quod in illo statu ... non remanebunt animalia neque plantae neque mineralia corpora (f. 48ra).

In IV Sent. d. 48 q. 2 a. 5 : Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet *ordinem ad incorruptionem* ... Animalia vero bruta et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur. Vgl. De potentia q. 5 a. 9 ; Comp. theol. c. 170.

14. Zwei weitere « Zeichen der Unsterblichkeit » werden von Thomas wie vom Verfasser der Quaestio im Anschluß an Avicenna namhaft

gemacht, die gewissermaßen unendliche Kraft des Geistes und die Erkenntnis von notwendiger Wahrheit und ewigem Sein.

Item, ex hoc ipso quod anima humana est intelligens, ostenditur quodammodo esse infinitae virtutis (f. 47va).

Summa contra gentiles II c. 49 : Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo. — Vgl. c. 59 (Amplius) ; Summa theol. I q. 76 a. 5 ad 4.

Ex hoc enim ipso quod anima humana intelligit necessaria et perpetua ..., manifeste apparet, quod incorruptibilis est. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Oportet autem et perfectionem et perfectibile sub uno genere contineri ... Anima autem humana intelligit incorruptibilia secundum id quod incorruptibilia sunt, intantum quod etiam res corruptibiles non intelligit, nisi secundum quod incorruptibiles sunt, scilicet dum universale eorum intelligit (f. 47va).

Summa contra gentiles II c. 55 (Amplius) : Quod igitur convenit intelligibili, inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum huiusmodi, quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile ; necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia ; contingentia vero, inquantum huiusmodi, non nisi deficienter ; habetur enim de eis non scientia, sed opinio. Unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

15. Endlich ist der Problemkreis der gleiche in der Quaestio und an allen Stellen, wo Thomas über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele spricht. Thomas umschreibt ihn In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 Sol. (in Verbindung mit d. 17 q. 2 a. 1) : Quarta positio est, quam fides nostra tenet, quod anima intellectiva sit substantia non dependens a corpore (gegen die Naturphilosophen des Altertums), et quod sint plures intellectivae substantiae secundum corporum multitudinem (gegen Themistius und Averroes), et quod destructis corporibus remanent separatae, non in alia corpora transeuntes (gegen Pythagoras, Plato), sed in resurrectione idem corpus numero, quod deposuerat, unaquaeque assumat.

16. Der Beweis in der Hauptlösung ist rein philosophisch und ist stufenförmig aufgebaut. Die Grundlage bildet der Begriff von Erkenntnis. Erkennen besteht in einer Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten. Es setzt aber in der Seele eine Aufnahmefähigkeit voraus, die anders geartet ist als jene, mit der die Materie die Formen der Dinge aufnimmt. Die Erkenntniskraft liegt also über dem Bereich

des Körperlichen. Es gibt natürlich eine Erkenntnis, die in ihrem Zustandekommen an ein körperliches Organ gebunden ist, nämlich die Sinnenerkenntnis. Dann aber muß das Organ frei sein von den Bestimmtheiten, die es erkennend in sich aufnimmt, wie etwa die Pupille frei ist von Farbe.

Innerhalb des Erkenntnisbereiches nun gibt es ein Erkennen ganz eigener Art, das geistige Erkennen. Durch den Geist sind wir imstand, das Wesen aller sinnfälligen Dinge zu erkennen. Folglich ist die geistige Erkenntnis frei von allem Sinnfälligen, und sie vollzieht sich unabhängig von einem körperlichen Organ. Daher ist der Verstand etwas, das durch sich das Tätigsein besitzt und, da das Wirken sich nach dem Sein richtet, durch sich das Sein hat.

Selbständiges Sein aber ist notwendig unzerstörbar. Unzerstörbar in sich selber, weil es nicht der dem Körper eignenden und zum Vergehen führenden Bewegung unterliegt. Unzerstörbar auch in Verbindung mit einem anderen, weil es unabhängig ist im Sein. Demnach ist der Verstand von Natur aus unzerstörbar.

Auch heute obliegt es der Psychologie, gegenüber der von den Naturwissenschaften betonten Bedeutung des Vitalen und der Abhängigkeit der Seele vom Körper, herauszuarbeiten, daß die Seele nicht nur Form des Körpers, sondern Überform, mehr als Form ist, daß sie Kräfte hat, die in ihrer Betätigung nicht auf den Leib angewiesen sind, und daß sie daher ohne Körper existieren kann und unzerstörbar ist.

Der Beweis, mit dem die Quaestio die natürliche Unvergänglichkeit des Verstandes begründet, wird durch weitere Darlegungen vertieft und vervollständigt. Zunächst wird — immer noch in der Hauptantwort — gegenüber dem averroistischen Peripatetismus, der nur einen einzigen Intellekt annahm, nachgewiesen, daß der unzerstörbare Intellekt nicht ein von den Einzelmenschen getrenntes Wesen ist, sondern ein « Etwas der Seele » (aliquid animae), woraus sich dann endgültig ergibt, daß die menschliche Seele unvergänglich ist. Sodann wird neben dem Zerfall (corruptio) auch die Vernichtung (annihilatio) ausgeschlossen. Das Geschöpf bedarf zwar der Erhaltung durch die Erstursache, doch besagt das nicht eine natürliche Anlage zum Nicht-Sein, die es übrigens gar nicht gibt. So ist die Seele auch von dieser Seite her zu immerwährendem Dasein bestimmt. Weiterhin wird der vom Leib getrennten Seele eine Lebenstätigkeit nach Art der reinen Geister, allerdings niederen Grades, zugesprochen. Anderseits wird

angemerkt, daß die volle Unwandelbarkeit, die auch das Gebiet des freien Wollens umschließt, eine Eigenschaft Gottes und für die Geschöpfe ein Gnadengeschenk ist. Besonderer Berücksichtigung erfreut sich die berühmte Schwierigkeit aus der Unmöglichkeit des tatsächlich Unendlichen, das aus der Annahme einer anfanglosen Schöpfung — in Verbindung mit der Zeugung von Menschen — und der Unsterblichkeit der Einzelseele folgen müsse. Schließlich wird auch der Beweis aus dem Glückseligkeitsstreben des Menschen herangezogen, nicht aber der Grund aus der Sanktion des Sittengesetzes oder aus der Gerechtigkeit Gottes. Als Einleitung in den Beweisgang dient die Aufzählung von « Zeichen der Unsterblichkeit ».

Das sind Gedankengänge, die Thomas als entscheidend verwertet, so oft er an die Frage nach der Unsterblichkeit herangeht [1].

Überblickt man vorerst einmal diese Zusammenstellung von Vergleichen, so bemerkt man eine starke inhaltliche Übereinstimmung der Quaestio mit den verschiedensten Thomasschriften, und zwar mehr als einmal in solchen Lehren, die für Thomas bezeichnend sind. Zum mindesten also verbietet es der Ideengehalt der Quaestio nicht, diese mit Thomas selber in Verbindung zu bringen, was ja durch die Entstehungsgeschichte der Hs nahegelegt wird. Diese inneren Kriterien weisen nicht auf Albert d. Gr., sondern auf Thomas als Verfasser der Quaestio. Zwischen dieser und den Werken des Thomas besteht die gleiche inhaltliche Ähnlichkeit, wie sie bei Thomas zwischen einem Darstellungsort und den Parallelstellen obwaltet.

III.

Eine Prüfung der Quellen geht zwar im einzelnen nicht immer glatt vonstatten, erweist sich aber im Endergebnis doch als für Thomas günstig.

17. Contra est, quod dicit Plato in Timaeo, quod corpora caelestia sua natura dissolubilia sunt, voluntate autem divina indissolubilia (f. 47ra).

Bei Thomas findet sich das Zitat Summa contra gentiles I c. 20; De spirit. creat. a. 1 arg. 18, Keeler 5; Summa theol. viermal [2]. — Bei Albert wird die gleiche Platostelle auf die Engel bezogen und etwas

[1] Vgl. Götzmann, Unsterblichkeitsbeweise, 229-243.
[2] Ed. Leon. XVI, Indices, 225a.

anders wiedergegeben : Et hoc videtur velle Plato in Timaeo, qui dicit, quod (angeli) natura quidem dissolubiles, voluntate autem Creatoris permanentes (In II Sent. d. 3 a. 2 ; Borgnet 27, 64b).

18. Super illud Psalmi XXXVIII (7) : 'Verumtamen in imagine pertransit homo' dicit Cassiodorus, quod anima non esset imago, si mortis termino clauderetur (f. 47rb).

Die Psalmstelle erscheint bei Thomas einmal De veritate q. 22 a. 6 arg. 2, doch ohne die Glosse Kassiodors. Auf diese trifft man in den systematischen Werken von Thomas, soweit ich sehe, nicht, wie ja Kassiodorzitate bei Thomas im Vergleich mit der 'Summa sic dicta Alexandri' äußerst selten sind. In seiner Summa theol. kommen drei Texte aus der Expositio in Psalterium je einmal vor [1]. Die Summa contra gentiles entnimmt den Schriften Kassiodors gar nichts, und die Quaestiones Disputatae insgesamt führen nur die eine oder andere Stelle mit. Gleichwohl dürfte Thomas jenes Kassiodorzitat gekannt haben, da es sich in Alberts Scriptum super Sent. (In II Sent. d. 19 a. 1 ; Borgnet 27, 329/30) [2] in der Abhandlung über die Unsterblichkeit und auch in andern Schriften Alberts findet. Allerdings gibt Albert im Sentenzenkommentar einfach die Glossa als Fundort an, während hier in der Quaestio der Autor genannt wird. Aber Albert schreibt auch : 'Dicit Salomon', wogegen Thomas (In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 arg. 1) 'Eccl. III (19)' setzt.

19. Praeterea, in primo *De causis* dicitur, quod omnis substantia, quae est ex contrariis vel super contraria delata, est corruptibilis (f. 47rb).

Ad decimum octavum dicendum, quod forma intelligitur super contraria delata, quae indiget corpore ex contrariis composito ad sustentationem sui. Unde per hoc ostenditur anima humana incorruptibilis, quia neque ex contrariis est composita, et sic non est corruptibilis

Thomas, In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 Sol. : Propter quod dicitur (anima) non esse actus corporis, et ab Avicenna dicitur non esse forma submersa in materia, et in *libro De causis* dicitur *non* esse super corpus *delata*.

[1] Ebd. 207a.

[2] Mit Recht weist Pelster (Die Quaestio Alberts d. Gr. über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245, in : Divus Thomas 26 [Frib. 1948] 21) darauf hin, daß « Thomas bei Abfassung seines Kommentars zum Lombarden das Werk seines Lehrers stets vor Augen hatte ». — Vgl. J. Hinz, Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas von Aquin zu dem Alberts des Großen. Vergleich von Buch II., Würzburg 1936.

per se, *neque* super contraria *delata*, et sic non est corruptibilis per accidens (f. 48rb).

Die Stelle steht schon bei Albertus Magnus, In II Sent. d. 19 a. 1 ; Borgnet 27, 328, allerdings 'secundum Philosophum', ohne Angabe der Schrift. Aber gerade die in der Quaestio vorgenommene Loslösung des Liber De causis von Aristoteles spricht für Thomas. Schon im 2. Teil des Sentenzenkommentars (d. 18 q. 2 a. 2 ad 1) rechnet er mit einem von Aristoteles verschiedenen Verfasser, und weder in der Summa contra gentiles noch in den Quaestiones De veritate gibt er die Schrift an Aristoteles [1]. Ein auffallender Umschwung ist im Kommentar zum ersten Sentenzenbuch zu beobachten : d. 42 q. 1 a. 2 Sed contra arg. 2 (secundum Philosophum in libro De causis) ; d. 43 q. 1 a. 1 (dicitur in libro De causis) ; vgl. auch a. 2 ad 4.

20. Praeterea, Apostolus dicit I Tim. VI (16) de Deo, quod solus habet immortalitatem (f. 47rb). — Vgl. Thomas, In I Sent. d. 8 q. 2 a. 2.

21. Cum igitur peccatum sit *quoddam obstaculum*, quod ponitur inter animam et Deum secundum illud Is. LIX (2) : « Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum », videtur, quod anima per peccatum vita privetur et ita non sit immortalis (f. 47rb).

Thomas, De virtutibus in communi a. 1 ad 5 ; De malo q. 2 a. 11 Sol. ; ibid. ad 13 : Ad decimum tertium dicendum, quod peccatum non est privatio pura sicut tenebra, sed est aliquid positive, et ideo se habet ut *quoddam obstaculum* gratiae.

22. Praeterea, anima secundum suam naturam non est superior angelo. Angelus autem secundum *Damascenum est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens* (f. 47 ra).

Ad quartum dicendum, quod secundum *Augustinum* in qualibet mutatione est aliqua *mors* et corruptio, cum aliquid abiciatur, sicut cum mutatur ex albo in nigrum, corrumpitur album. Et ideo *vera*

Thomas, Summa theol. I q. 50 a. 5 arg. 1 : Videtur, quod angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim *Damascenus* de angelo, quod *est* substantia intellectualis, *gratia*, et *non natura, immortalitatem suscipiens*.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quae includit omnimodam immutabilitatem, quia omnis mutatio est quaedam *mors*, ut *Augustinus* dicit [2]. Perfectam autem im-

[1] P. Mandonnet O. P., Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique, in : Revue des sciences philos. et théol. 15 (1926) 494 f.

[2] In II Sent. d. 8 q. 2 a. 1 ad 2 : Secundum etiam quod Augustinus dicit, quod quaelibet mutatio creaturae aliqua mors eius est ...

immortalitas est vera immutabilitas, quam nulla creatura habet nisi per gratiam. Nam angelus et anima, quae secundum substantiam incorruptibiles sunt ex natura sua, sunt *secundum electionem* mutabiles, et si immobiliter fundentur in bono, hoc non nisi per gratiae donum (f. 48ra).

mutabilitatem angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit.

An beiden Stellen wird das Damascenuszitat gedeutet mit dem augustinischen Gedanken, daß in jeder Veränderung irgendwie ein Sterben vor sich geht, und ebenso wird hier wie dort die vollständige Unveränderlichkeit in einem Geschöpf als Gnadengeschenk angesprochen. Eine gute Ergänzung bildet noch De anima a. 14 arg. 3 : Praeterea, *Damascenus* dicit, quod angelus *est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens*. Sed angelus non est inferior anima. — Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, *vera immortalitas est vera immutabilitas*. Immutabilitatem autem, quae est *secundum electionem*, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam angelus habent per gratiam. — Albertus Magnus (In II Sent. d. 3 a. 3 ; Borgnet 27, 64) dagegen läßt Johannes von Damaskus nicht von der vollständigen Unveränderlichkeit, sondern vom Ausschluß des Gegensätzlichen sprechen, also von der natürlichen Unzerstörbarkeit des Seins der reinen Geister, und führt diese auf eine Gottesgabe natürlicher Ordnung zurück : Ad id quod obicitur de ultima (differentia), dicendum, quod meo iudicio (Damascenus) vocat ibi 'gratiam' donum datum cum natura. Omnis enim natura creata, inquantum est educta de nihilo, tenderet in non esse, si manus omnipotentis Dei non contineret. Et hanc manum nihil intelligo nisi voluntatem, naturam separatam a contrariis permanere in esse. In hoc enim quod a contrarietate removit, voluit permanere incorruptibilem.

23. Praeterea, Augustinus dicit X De civitate Dei, quod Deus sic res, quas condidit, etiam conservat, ut proprios motus eas agere sinat (f. 47rb).

Ad vigesimum dicendum ... Nec tamen dicendum est, quod tendere in *non* esse sit *motus proprius* crea-

Thomas, De potentia q. 5 a. 1 arg. 16 : Ad decimum sextum dicendum, quod tendere in nihilum *non* est *proprie motus* naturae, qui semper est in *bonum*, sed est ipsius defectus.

Thomas, De malo q. 5 a. 5 arg. 15 : Ad decimum quintum dicendum, quod *proprios motus* rerum, qui ad

turae, cum omnis motus creaturae sit ad esse et *bonum*. Sed est quaedam metaphorica locutio, cum dicitur, quod creatura de se tendit in non esse, quia scilicet, si a Deo sibi desereretur, esse desineret (f. 48rb).

earum perfectionem pertinent, Deus sua gubernatione non impedit. Sed motus rerum, qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius [1].

24. Von dem Dutzend ausdrücklicher und verschwiegener Aristoteleszitationen, die sämtlich bei Thomas oft wiederkehren [2], wie die Nachprüfung ergab, sei nur die folgende herausgegriffen.

Relinquitur igitur, quod id quo intelligitur, scilicet intellectus possibilis, sit *aliquid animae* (in marg. : vel naturae) nostrae. Unde etiam Aristoteles *incipiens* tractare *de intellectu possibili* sic dicit : *'De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit'* etc. Et post : *'Dico autem intellectum, quo intelligit anima'*. Unde patet, quod intellectum possibilem dicit esse separatum per hoc quod habet operationem separatim a corpore, non propter hoc quod sit substantia quaedam separata ab homine (f. 48ra).

Thomas, Summa contra gentiles II c. 61 : Item, in III De anima *incipiens* loqui *de intellectu possibili* nominat eum partem animae dicens : *'De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit'*. [3] In quo manifeste ostendit, quod intellectus possibilis sit *aliquid animae*. Adhuc autem manifestius per id quod postea subiungit, declarans naturam intellectus possibilis, dicens : *'Dico autem intellectum, quo* opinatur et *intelligit anima'*.

De anima a. 2 Sol. : Sic enim Aristoteles in eius (intellectus possibilis) notitiam devenit. Quod patet ex hoc quod dicit in III De anima, *incipiens* tractare *de intellectu pos-*

[1] In der unter Bonaventuras Namen herausgegebenen Quaestio (Glorieux, Questions Disputées, 76) lautet die Antwort auf die Augustinusstelle : Ad illud : « Deus res, quas condidit » etc. dicendum est, quod Augustinus intelligit de motibus, qui sunt a natura, secundum quod natura est primum principium ipsius motus, non secundum quod dicit defectum naturae. Quod anima tendat in nihilum de se, hoc non habet a natura, secundum quod dicit principium motus, sed ut dicit defectum naturae. Illum defectum excludit divina influentia conservans eam in esse, ut dictum est.

[2] Die Begriffsbestimmung der Seele (forma corporis physici, organici, potentia vitam habentis) lehnt sich wie bei Thomas (z. B. Summa contra gentiles II c. 61 ; De unitate intellectus c. 1 § 3, Keeler 3) an die ältere griechisch-lateinische Übersetzung der Schrift des Aristoteles an. Vgl. B. Bendfeld, Grundlegung und Beweisführung der Unsterblichkeitslehre in der beginnenden Hochscholastik, Emsdetten 1940, 55.

[3] Albertus Magnus, III De anima tr. 2 c. 12 ; Borgnet 5, 349b, hat eine andere Wortfolge : « De parte autem animae, qua cognoscit *et sapit anima* ». Thomas bleibt jedoch beständig bei dieser Wortstellung : « qua cognoscit *anima et sapit* », die auch in der Quaestio eingehalten ist.

sibili : 'De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit, considerandum est' etc. Et iterum : *'Dico autem intellectum* possibilem, *quo intelligit anima'.*

Vgl. De anima a. 3 Sed contra arg. 1 ; De spirit. creat. a. 9 Sol., Keeler 110 ; De unitate intellectus c. 1 §§ 11. 14, Keeler 9. 11.

IV.

Nimmt man das Äußere der Quaestio unter die Lupe, so erkennt man zunächst das gleiche Gefüge, das Thomas seinen Quästionen gibt : Lange Hauptlösung und viele gezählte Antworten (ad primum dicendum, ad septimum dicendum, ad vigesimum secundum dicendum). Die Gründe für und wider werden sämtlich durch 'Praeterea' eingeführt, genau wie z. B. De veritate q. 10 a. 11 ; De anima a. 14, und an vielen andern Stellen. Dem Hauptbeweis (ratio ostendens propter quid) werden « Zeichen der Unsterblichkeit » (quaedam signa immortalitatis) beigegeben, auf die man bei Thomas in der Summa contra gentiles und De anima a. 14 trifft. Hier in der Quaestio sind sie allerdings vollständiger eingesetzt als irgendwo sonst. Dabei wird zunächst Platons Aufweis der Unsterblichkeit aus der Selbstbewegung der Seele abgelehnt [1] als nicht aus dem Eigentümlichen der menschlichen Seele genommen, und dann werden die vier wirklichen Zeichen durch 'Item' verbunden, das Thomas auch sonst bei zusammengehörenden Teilen der Darstellung verwendet, etwa III De anima lect. 7 n. 696 ff. ; Pirotta 230b.

[1] Albert d. Gr. befaßt sich mit dem Unsterblichkeitsbeweis aus der Bewegung, wie ihn Platon im Phaedrus vorträgt, in dem Werk De natura et origine animae tr. 2 c. 1 ; Borgnet 9, 397-400. Der Schluß lautet (400b) : Sic autem correctis dictis Platonis probatio sua est necessaria, et inevitabiliter concludit animam rationalem vivere et manere post mortem nec perire eam pereunte corpore. — L. Gaul, Alberts d. Gr. Verhältnis zu Plato (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XII, 1), Münster i. W. 1914, S. 100, faßt die Lehre Alberts über das Verhältnis der Seele zum Körper zusammen, wie folgt : « Bei der Frage nach der Art und Weise der Verbindung von Leib und Seele zeigt sich diese (Abhängigkeit von Plato) darin, daß bei Albert trotz allen Versuchen, sich der Auffassung des Aristoteles anzuschließen, doch immer wieder die des Plato der aristotelisch gehaltenen Terminologie zu Grunde liegt. Für die Unsterblichkeit der Seele entleiht Albert bei Plato fast das ganze, in dessen Schriften vorliegende Beweismaterial. »

Den Übergang von der Darlegung einer Ansicht zu deren Widerlegung vollzieht Thomas häufig mit folgenden Wendungen: Quae quidem positio non fuit sufficiens; Quod quidem esse non potest; Quod quidem omnino impossibile est; Sed hoc esse non potest. Darauf folgt der erste Grund der Widerlegung: Constat enim ...; Manifestum est enim ...; Apparet enim ... Die weiteren Gründe werden vielfach angeschlossen mit den Formeln: Et praeterea, Et iterum, Et adhuc, Et ulterius. So auch in der Quaestio: Quod quidem esse non potest. Constat enim, quod ipse homo est intelligens (f. 47vb). — Quae quidem positio non fuit sufficiens, quia in principiis communibus materialibus non sunt omnia nisi in potentia ... Et praeterea, unumquodque cognoscitur magis per suam formam quam per materiam ... Et iterum, si hoc sufficeret animae ad habendam cognitionem de rebus ..., non esset in potentia cognoscens res, sed actu, cum cognitio conveniret ei ex compositione suae substantiae. Hoc autem videmus esse falsum. Fit enim anima de potentia cognoscente actu cognoscens tam secundum sensum quam intellectum (f. 47bv).

Bei der menschlichen Verstandeserkenntnis gebraucht die Quaestio den bei Thomas geläufigeren Ausdruck: Denudatum esse *ab omni natura sensibilium rerum* (f. 47vb). Albert d. Gr. zieht vor: Abstractio (resolutio, denudatio, separatio) a materia et appendiciis (conditionibus) materiae [1]. Freilich trifft man im Sentenzenkommentar von Thomas wie auch in den Quaestiones De veritate (z. B. q. 10 a. 1 ad 2) und De anima (a. 14) auf den Ausdruck: Abstractio a materia et a materialibus conditionibus. Bezeichnender jedoch ist für Thomas (vgl. Summa theol. I q. 84 a. 7; De unitate intellectus c. 3 § 83, Keeler 52), was auch in der Quaestio steht: Abstractio *ab omni natura sensibilium rerum* [2].

Bei der Darstellung der Intellekt-Lehre des Averroes bevorzugt Thomas sichtlich das Zeitwort 'adinvenire', für das sonst schon mal 'excogitare' eintritt. III De anima lect. 7 n. 691, Pirotta 229b: Ideo hoc considerantes *adinventores* huius opinionis conati sunt *adinvenire* aliquem modum, quo illa substantia separata, quam intellectum possibilem dicunt, continuetur et uniatur nobiscum, ut sic eius intelligere sit nostrum intelligere. — Ebenso Summa contra gentiles II c. 59: Fuerunt autem et alii alia *adinventione* utentes in sustinendo, quod

[1] U. Dähnert, Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, 4), Leipzig 1934, 85. 92. 124.
[2] Vgl. Kleineidam, Hylomorphe Zusammensetzung, 60.

substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. — Ähnlich Summa theol. I q. 76 a. 1 (oportet, quod *inveniat* modum, quo ista actio, quae est intelligere, sit huius hominis actio) ; Compendium theol. c. 85 (Huius autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes conantur *invenire* viam evadendi). Dem entspricht der Ausdruck in der Quaestio : Non ergo sufficit ille modus continuationis, quem quidam *adinvenerunt* dicentes phantasmata in nobis esse obiecta intellectus possibilis separati ... (f. 47vb).

Da steht ferner in der Quaestio eine Bemerkung über die inneren Sinne, die dem tätigen Verstand die Vorstellungsbilder bereiten und liefern, wobei die sinnliche Urteilskraft 'vis cogitativa' genannt wird : ... virtutes inferiores, a quibus intellectus accipit, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa (f. 48rb). In der von Glorieux unter Bonaventuras Namen herausgegebenen Quaestio begegnet man einer andern Auffassung : Dicendum, quod hoc dicit Philosophus pro tanto, quia proxima dispositio ad intelligendum sicut aestimativa viget in corde, licet manifestetur opus sensitivae in cerebro, maxime tamen viget in corde [1]. Thomas aber bezeichnet wie Albert [2] die sinnliche Urteilskraft mit den Arabern als vis aestimativa beim Tier, als vis cogitativa beim Menschen, und nach seiner Auffassung kommt die Bereitung des Erkenntnisinhaltes beim Verstand von der sinnlichen Urteilskraft, dem Vorstellungsvermögen und dem (sinnlichen) Gedächtnis [3]. Also auch hier kein Bruch zwischen der Quaestio und Thomas.

Daß das Eigenschaftswort 'aptum' mit dem dritten Fall eines Hauptwortes verbunden wird — Sed ex hoc quod est ex nihilo, creatura apta est aliis defectibus (f. 48ra) —, läßt sich auch bei Thomas beobachten, z. B. aptum combustioni.

Zur Veranschaulichung zieht die Quaestio sodann Beispiele heran, deren sich auch Thomas regelmäßig bedient : a) Sicut *paries non est videns, sed visus* ex hoc quod in ipso est color (f. 47vb). — III De anima lect. 7 n. 694, Pirotta 230a : *Non* enim per hoc quod species, quae est in pupilla, est similitudo coloris, qui est in *pariete*, color *est videns, sed magis est visus*. Vgl. De anima a. 2 ; De spirit. creat. a. 1

[1] Questions Disputées, 77.

[2] A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr. (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters IV, 5/6), Münster i. W. 1906, 161-165.

[3] Summa contra gentiles II c. 60 : Et quia per hanc virtutem (cogitativam) simul cum imaginativa et memorativa praeparantur phantasmata, ut recipiant actionem intellectus agentis. — Vgl. auch De veritate q. 14 a. 1 ad 9 ; Summa contra gentiles II c. 73 ; Summa theologiae I q. 78 a. 4 ; De anima a. 13.

ad 11, Keeler 17 ; Summa contra gentiles II c. 59 ; Summa theol. I q. 76 a. 1 ; Comp. theol. c. 85 ; De unitate intellectus c. 4 § 97, Keeler 62. — b) Oportet autem . . ., ut organum, quod recipit formas sensibilium alicuius generis, careat in sui natura consideratum omni forma illius generis, ut omnes recipere possit, *sicut pupilla caret omni colore* (f. 47vb). — III De anima lect. 7 n. 680, Pirotta 227b : Omne enim quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia et cuius est receptivum. Sicut *pupilla*, quae est in potentia ad colores et est receptiva ipsorum, *est carens omni colore*. Sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia . . . Vgl. De anima a. 8 ; ibid. a. 14 ; Summa contra gentiles II c. 59 (Item) ; Summa theol. I q. 75 a. 1 ad 2 ; Quodl. X q. 3 a. 6 ; Comp. theol. c. 88. — c) Ad septimum dicendum, quod in his quae sunt propter finem, oportet, quod modus substantiae sit secundum quod competit tali fini, sicut *serra habet dentes fortes et acutos, ut secet*, et non econtrario (f. 48ra). — Summa theol. I q. 76 a. 5 ad 1 : Sicut artifex ad formam *serrae* eligit materiam ferream aptam *ad secandum* dura. — d) Sicut cum *manus movet baculum, baculus lapidem* (f. 48rb). — Summa contra gentiles II c. 38 : Non autem accidit *baculo*, inquantum movet *lapidem*, quod sit motus *a manu ;* movet enim inquantum est motus. — e) Et videtur, quod sic, quia artifex creationis, qui est minoris virtutis, potest hoc conferre suo artificiato, ut *sua operatione cessante* artificiatum illud permaneat, sicut *cessante operatione aedificatoris permanet domus* (f. 47rb). — Summa theol. I q. 104 a. 1 arg. 2 : Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui, ut conservetur in esse, etiam *eius operatione cessante*, sicut *cessante actione aedificatoris remanet domus.*

Über das Verhalten gegensätzlicher Wirklichkeiten sagt Thomas im Anschluß an die 'Kategorien' des Aristoteles : Contraria sunt, quae mutuo se expellunt ; non enim se expellunt (non contraria) ; unde et (formae contrariae) se invicem expellunt (Summa contra gentiles II cc. 50 55). Die gleiche Bestimmung kehrt in der Quaestio wieder : Nam ea quae contrarietate carent, se invicem non expellunt (f. 48ra).

Besonders aufschlußreich sind einige am Autograph der Summa contra gentiles gemachte Beobachtungen : a) Zunächst die Feststellung, daß gegensätzliche Wirklichkeiten in der Verstandeserkenntnis sich nicht ausschließen, sondern vereinigt sind. Darüber heißt es Summa contra gentiles II c. 55 : Cuius signum est, quia in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria . . . Non enim se expellunt, immo magis se consequuntur (im Autograph

getilgt : quia intelligendo enim unum eorum) ; *per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud* (Ed. Leon. XIII., 57*b) [1]. Diese Erkenntnis der einen Wirklichkeit aus der andern lag dem Thomas am Herzen, und er spricht sie öfters in der verbesserten Lesart des Autographs aus, z. B. Summa contra gentiles II c. 50 : quia *per unum aliud cognoscitur;* Comp. theol. c. 84 : quia *per unum intelligitur aliud.* So auch in der Quaestio : Hoc autem non apparet in anima, cum fit actu cognoscens. Non enim aliquid ab ea abicitur, sed cognitionem tantum rei acquirit et simul utriusque contrariorum. Nam *per unum aliud cognoscitur* (f. 47vb).

b) II c. 55 : Intelligibile est *propria* perfectio intellectus. Es kam dabei dem Verfasser auf 'propria' an ; denn unmittelbar davor wurde bei der ersten Niederschrift 'perf' gestrichen (Ed. Leon. XIII, 58*a). Dieser Akzent wird auch in der Quaestio gesetzt : Intellectum enim est perfectio intelligentis ... Ex quo evidenter apparet, quod anima humana nata est perfici incorruptibilibus sicut *propriis* perfectionibus (f. 47va).

c) Über Platons Auffassung vom Menschen steht II c. 57 : Ad hoc autem evitandum Plato posuit, quod homo *non sit aliquid compositum ex anima et corpore,* sed quod ipsa *anima utens corpore* sit homo ... Impossibile est igitur hominem et animal esse (bei der ersten Niederschrift gestrichen : ab anima tantum) *animam utentem corpore* ... (Ed. Leon. 59*a). Diese auf Nemesius von Emesa zurückgehende Wiedergabe der Lehre Platons findet sich auch in der Quaestio : Secus autem esset secundum opinionem Platonis, qui posuit, quod homo est *anima utens corpore,* et *non aliquid ex anima et corpore compositum* (f. 48rb). Vgl. De spirit. creat. a. 2, Keeler 27 ; Summa theol. I q. 75 a. 4 ; De unitate intellectus c. 3 § 76, Keeler 47/48.

d) Bei der Darstellung der Lehre des Averroes verwendet Thomas für die Verbindung des getrennten Intellektes mit dem Einzelmenschen verschiedene Formen des Zeitworts 'coniungi'. Nur in der Zusammenstellung mit 'nobis' wird durchgehends 'continuari' gesetzt. So steht II c. 59 : Determinat (Averroes) etiam modum, quo *continuatur nobiscum* (intellectus possibilis) ... Per hunc igitur modum etiam intellectus possibilis *nobiscum* (sofort geändert : coniungitur) *continuatur* (Ed. Leon. 60*a). Vgl. II c. 73 ; De unitate intellectus c. 3 § 63, Keeler 41 ; ibid. c. 4 § 96, Keeler 62. — Dieser Gewohnheit des Thomas tritt die

[1] Vgl. KLEINEIDAM, Hylomorphe Zusammensetzung, 81.

Quaestio bei: ... et per ea (phantasmata) intellectus possibilis *continuatur nobiscum* ... (f. 47vb), Intellectus non *continuatur nobis* sicut intelligentibus, sed sicut intellectis, quod est manifeste falsum (f. 48ra).

e) II c. 59: Non igitur (bei der Durchsicht verbessert: sufficit) sufficiens est praedictus continuationis modus (Ed. Leon. 60*b). Sonst läßt Thomas in diesem Zusammenhang oft genug 'sufficit' gelten, etwa De anima a. 2; De spirit. creat. a. 2, Keeler 26 (Sed haec continuatio nullo modo sufficit). In der Quaestio ist beides anzutreffen, sowohl 'sufficiens est' (Quae quidem positio non fuit sufficiens, f. 47vb) wie 'sufficit' (Non ergo sufficit ille modus continuationis, f. 47vb).

Ebensowenig also wie aus dem Gedankengang und dem Zitatenmaterial läßt sich an der Formgebung der Quaestio etwas entdecken, das mit deren Herkunft von Thomas nicht vereinbar wäre. Im Gegenteil, auch das Äußere befürwortet die durch die Entstehungsgeschichte der Hs empfohlene Nahestellung der Quaestio zu Thomas.

V.

Nunmehr legt es sich nahe, noch einige Vergleiche durchzuführen, die nicht nur eine inhaltliche Übereinstimmung oder literarische Anklänge, sondern sogar literarische Abhängigkeit erkennen lassen, wie es scheint.

25. Quaestio de immortalitate animae arg. 1:

Differentia enim superioris generis divisiva uniformiter participatur ab omnibus inferioribus. Corruptibile autem est differentia divisiva entis. Ens enim dividitur per corruptibile et incorruptibile. Ergo omnia corruptibilia uniformiter corruptibilia sunt. Sed lapis, planta et brutum sic corruptibilia sunt, quod eis corruptis eorum formae desinunt esse. Ergo et homine corrupto eius forma, scilicet anima humana, desinit esse. Ergo etc. (f. 47ra).

Ad primum igitur dicendum, quod id quod per se generatur et corrumpitur, est compositum. Forma autem non generatur neque corrumpitur nisi per accidens. Ex his autem

Thomas, In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 arg. 2: Praeterea, differentiae superiores participantur uniformiter ab his quae conveniunt in aliquo inferiori, sicut omne animal aequaliter se habet, ut dicatur corporeum. Sed incorruptibile et corruptibile sunt differentiae entis. Ergo eodem modo conveniunt omnibus quae sunt in aliquo determinato genere. Sed in omnibus animalibus accidit corruptio per hoc quod forma eorum in non ens secedit. Ergo videtur, quod similiter in hominibus.

Ad secundum dicendum, quod corruptio invenitur in omnibus corruptibilibus secundum unam rationem communem quantum ad id quod per se corruptioni convenit,

quae sunt per accidens, non variatur ratio rei. Unde non variatur ratio corruptibilis ex hoc quod forma per accidens corrumpatur vel est omnino incorruptibilis. Et tamen sciendum est, quod ens et ea quae sunt entis, non univoce, sed analogice praedicantur de rebus, et ideo in huiusmodi non oportet quaerere rationem omnino eandem (f. 48ra).

sed non quantum ad id quod accidit ei. Cum enim corruptio sit proprie compositi transmutatio de esse in non esse, hoc per se ad corruptionem pertinet, ut compositum esse desistat. Et quia compositum habet esse ex coniunctione formae ad materiam, ideo divisio formae a tali materia invenitur in qualibet corruptione. Sed quod forma in nihil cedat vel non, hoc corruptioni accidit ex ratione propria huius formae vel illius. Si enim sit forma talis cuius esse sit absolutum et non dependens, in cuius esse participationem materia adducitur ex hoc quod perficitur tali forma, contingit, ut ex defectu materiae compositum huiusmodi esse amittat secundum hoc quod improportionata ad ipsum efficitur, et tamen ipsa forma remanet in suo esse. Et sic destructio est compositi forma remanente. Si vero forma non habeat esse absolutum, in quo subsistat, sed sit per esse compositi, tunc ex quo compositum desinit esse, oportet, quod forma etiam esse amittat et per accidens corrumpatur.

An dieser Stelle scheint somit die Quaestio eine klärende und kürzende Wiedergabe dessen zu bieten, was im Sentenzenkommentar steht.

26. Praeterea, esse formam essentialiter convenit animae. Si enim per accidens hoc esset, homo non esset quid, sed quale. Remoto autem eo quod est alicui essentiale, res illa esse non potest. Cum igitur corrupto corpore anima desinat esse forma, videtur, quod post corporis corruptionem anima esse non possit. Ergo etc. (f. 47ra).

Ad secundum dicendum, quod anima per suam essentiam est forma corporis. Corrupto autem corpore

In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 arg. 3 : Si dicatur, quod anima etiam est forma et substantia, et post mortem non manet inquantum est forma, sed inquantum est substantia : Contra, aut anima est forma per essentiam suam aut per aliquod accidens suum. Si primo modo, ergo cum unius rei non sint plures essentiae, si anima post mortem non manet, inquantum est forma, essentia sua penitus annihilabitur. Si autem secundo modo, cum ex anima et cor-

forma ut formans in actu, sic non remanet. Remanet tamen forma ut formativam virtutem habens. Non enim corruptio hominis est nisi ex defectu corporis, quod fit indispositum ad hoc quod recipiat esse ab anima (f. 48ra).

pore non constituatur unum, quod est homo, nisi inquantum anima est forma corporis, sequeretur, quod homo sit ens per accidens et non significet aliquid in praedicamento substantiae, quod est valde absurdum. Ergo videtur, quod post mortem nullo modo anima remaneat.

Ad quartum dicendum, quod anima rationalis praeter alias formas dicitur esse substantia et hoc aliquid, secundum quod habet esse absolutum, et quod dicitur, quod anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia et secundum quod est forma, non est intelligendum quantum ad diversa, quae in ipsa sunt, quasi aliud sit essentia sua et aliud ipsam esse formam, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori. Sed distinctio accipitur secundum eius diversam considerationem. Non enim ex hoc quod est forma, habet, quod post corpus remaneat, sed ex hoc quod habet esse absolutum ut substantia subsistens. Sicut etiam homo non habet, quod intelligat, ex hoc quod est animal, sed ex hoc quod est rationalis, quamvis utrumque sit sibi essentiale.

Auch hier stellt die Schwierigkeit und ihre Lösung in der Quaestio eine einfachere und weiterentwickelte Abwandlung dessen dar, was im Sentenzenkommentar steht. Namentlich wird die Hinordnung der getrennten Seele auf ihren Leib hervorgehoben, die im Sentenzenkommentar durch die Unterscheidung des Formseins und des Substanzseins der Seele nicht so zur Geltung kommt, wie sie Thomas später immer betont. Der gleiche Einwand, und zwar in der kürzeren Fassung, ähnlich wie in der Quaestio, steht bei Thomas Quodl. X q. 3 a. 6 arg. 4. Die Entgegnung entspricht in Inhalt und Ausmaß der Antwort in der Quaestio : Ad quartum ergo dicendum, quod anima secundum suam essentiam set forma corporis. Nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma

in actu (Turin 1927, 209b). Vgl. Summa theol. I q. 76 a. 1 ad 6; De anima a. 1 ad 10; ibid. a. 14 ad 10.

27. De immortalitate animae arg. 13: *Praeterea, sicut probat Philosophus in primo Caeli et mundi*, esse, quod incipit esse in tempore, in tempore etiam esse desinit. Sed anima humana esse ex tempore incepit. Non enim fuit semper. Ergo desinit esse. Ergo etc. (f. 47rb).

In II Sent. d. 19 q. 1 a. 1 arg. 5: *Praeterea, ut in primo Caeli et mundi probat Philosophus*, impossibile est, quod aliquid habeat virtutem ad essendum semper, quod non semper, fuit, quia virtus, quae est ad hoc, ut sit semper, determinatur ad tempus infinitum, et quod in tempore infinito potest esse, non habet virtutem determinatam ad hoc, ut quandoque sit et quandoque non sit, quod invenitur in omni eo quod esse incepit. Sed anima rationalis non semper fuit, quin immo cum corpore incepit. Ergo nec semper erit, sed cum corpore finietur.

Ad decimum tertium dicendum, quod Philosophus probat in primo Caeli et mundi id quod est incorruptibile, esse etiam ingenitum per hoc quod id quod est incorruptibile, habet virtutem, ut sit tempore infinito, et sic non potest finiri tempus ei ex parte principii, ut ante non fuerit. Ex quo datur intelligi, quod id quod est incorruptibile, non habet propter defectum suae virtutis, quod fuerit ab hoc tempore et non ante. Unde animae, quae sunt incorruptibiles, quod non fuerint semper, accidit eis, quia non semper acceperunt virtutem, qua essent. Hac autem virtute accepta semper sunt nec in eis virtus huiusmodi diminuitur per temporis diuturnitatem (f. 48rb).

Ad quintum dicendum, quod ex ratione illa non plus probatur quam hoc, scilicet quod id quod habet virtutem ad hoc, ut sit semper, dum habet illam virtutem, non terminat esse suum ad aliquod tempus ante vel post, quasi non potuerit per hanc virtutem plus quam certo tempore durasse. Et hoc etiam in anima verum est, quia per virtutem, quam modo habet, potuisset per mille millia annorum durasse. Sed quia hanc virtutem a se non habet, sed ab alio, tunc ex hac virtute incepit sua duratio, quando haec virtus data est sibi.

Hier ist wiederum anzunehmen, daß dem Verfasser der Quaestio der Sentenzenkommentar von Thomas vorgelegen hat.

28. De immortalitate animae Sol.: Ostendit siquidem Plato animam esse immortalem ex hoc quod est movens seipsam. Cum enim in hoc videantur viventia a non viventibus

Summa contra gentiles II c. 82: Ad hoc etiam videbatur redire Platonis ratio, qua probabat omnem animam esse immortalem, quia scilicet anima est movens seipsum;

differre, quod viventia movent seipsa, ut animalia, non viventia vero moventur nisi ab aliis mota, in huiusmodi moveri vitam viventium constituerunt. Unde corpus, quod movetur ab anima, per hoc moritur quod ab anima separatur, quae ipsum movet. Cum igitur anima sit primum movens seipsum, non potest a suo motore separari, cum nihil a seipso separteur. Unde nec in ipsa potest motus vitae deficere. Et ex hoc concludebat Plato animam esse immortalem. Sed cum movere seipsam secundum Platonem non tantum animae humanae conveniat, sed et brutorum, quae localiter moventur ab anima, ex eadem ratione sequetur, quod sicut animae hominis, ita et brutorum sint immortales. Et hoc ipsum Plato ponebat. Quod quidem et fidei repugnat, ut patet in libro De ecclesiasticis dogmatibus, et rationi contrariatur ... (f. 47va).

omne autem movens seipsum oportet esse immortale. Corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur. Idem autem a seipso non potest discedere. Unde sequitur secundum ipsum, quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur, quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum.

Die beiden Abschnitte, bei denen es sich einmal um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele handelt, das andere Mal um die Nicht-Unsterblichkeit der Tierseele, berühren sich sichtlich. Hinzu kommt, daß die Summa contra gentiles in derselben Spalte (Ed. Leon. XIII, 514a) kurz vorher das Zitat aus der Schrift De ecclesiasticis dogmatibus, das in der Quaestio nur erwähnt wird, im Wortlaut anführt : « Solum hominem dicimus animam substantivam habere, brutorum animas cum corporibus interire. » Wobei noch zu bemerken ist, daß auch in der Quaestio das Werk ohne Autornamen geboten wird wie in der Summa contra gentiles und in der Summa theologiae, während es im Supplementum (q. 70 a. 1 arg. 2) unter dem Namen Augustins erscheint und im Quodl. XII a. 10 dem richtigen Verfasser, Gennadius, zugesprochen wird [1].

29. Eine bedeutende Schwierigkeit gegen die Unsterblichkeit der Seele ergab sich aus der Möglichkeit einer Erschaffung der Welt von Ewigkeit. Den Ausgangspunkt des Einwandes (arg. 12) bildet die Be-

[1] Ed. Leon. XVI, Indices, 204c.

griffsbestimmung des Möglichen im 9. Buch der Metaphysik des Aristoteles (Possibile est, ad quod nihil sequitur impossibile) : Posito possibili non sequitur impossibile. Nun ist es aber möglich, daß die Welt immer war. Wenn aber die Welt und die Zeugung des Menschen von Ewigkeit her ist und zugleich die Seele unsterblich, dann folgt daraus etwas Unmögliches, nämlich ein tatsächlich Unendliches. Der Verfasser leugnet nun nicht einfach die Möglichkeit einer anfanglosen Schöpfung. Er stellt vielmehr kurz die verschiedenen Versuche einer Lösung der Schwierigkeit dar : Den averroistischen Peripatetismus, der nur einen einzigen Intellekt annahm, dem Ewigkeit zu eigen ist ; sodann die platonische Reinkarnationslehre ; schließlich die Auffassung des Avicenna und Ghazalis, die das Unendliche unterschieden in eine an sich unendliche Reihe solcher Dinge, die im Wirken voneinander abhängen (infinitum actu per se) und in eine unendliche Reihe beziehungsloser Dinge (infinitum actu per accidens), sodaß es eine tatsächlich unendliche Zahl von Seelen geben könne. Nachdem der Verfasser über diese Lösungsversuche berichtet hat, bemerkt er, für den katholischen Glauben, für den die Welt tatsächlich nicht von Ewigkeit ist, bestehe das Problem überhaupt nicht.

Das paßt nun vollkommen zu Thomas. Er vertritt ja [1] — im Unterschied von Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura und andern — die Unbeweisbarkeit der Unmöglichkeit einer anfanglosen Schöpfung [2]. Ferner läßt er an verschiedenen Stellen der früheren Schriften (In II Sent. d. 1 q. 1 a. 5 ; De veritate q. 2 a. 10 ; De aeternitate mundi contra mumurantes ; Summa contra gentiles II c. 38) die tatsächlich unendliche Zahl der Seelen als zwingenden Grund gegen die Ewigkeit der Welt nicht gelten, da ihre Unmöglichkeit nicht unbedingt feststehe [3]. Sicher lehnt er die Möglichkeit des tatsächlich Unendlichen ab Summa theol. I q. 7 a. 4 ; ebenso schon vorher Quodl. IX a. 1, und nachher Quodl. XII a. 2 ad 2. An zwei

[1] In II Sent. d. 1 q. 1 aa. 3. 5 ; De aeternitate mundi contra murmurantes ; Summa contra gentiles II cc. 32-38 ; c. 81 ; De potentia q. 3 aa. 14. 17 ; Summa theologiae I q. 46 a. 2 ; Quodl. III q. 4 a. 2.

[2] J. Hansen, Alberts d. Gr. Lehre von der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung der Welt, (ungedruckte) Dissertation, Bonn 1939. — Ders., Zur Frage der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert d. Gr., in : Studia Albertina, Festschrift für Bernhard Geyer (Beiträge z. Gesch. d. Philos. und Theol. d. Mittelalters, Supplementband IV), Münster i. W. 1952, 168.

[3] P. Glorieux, Le plus beau Quodlibet de Saint Thomas est-il de lui ? in : Mélanges de Science religieuse 3 (1946) 255. — Pelster, Literarhistorische Probleme der Quodlibeta, in : Gregorianum 28 (1947) 96 f.

andern Stellen, wo er die Frage offen läßt, schließt er die Darlegung jeweils mit der Bemerkung, der Gläubige sei diesen Schwierigkeiten enthoben : Summa contra gentiles II c. 81 (Occasione) : *Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati Catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt.* — De unitate intellectus (verfaßt 1270) [1] c. 5 § 118 ; Keeler 76 : *Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est, quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.* Diesen beiden Schriften schließt sich nun die Quaestio an mit dem Satz : Et ita dicunt (Avicenna et Algazel), [quod] cum anima non dependeat ab altera, quod nihil prohibet ponere animas infinitas in actu. *Fides autem catholica, quae mundum non ponit aeternum, ab his angustiis liberatur* (f. 48rb).

Die Übereinstimmung geht hier aber noch weiter. Zunächst mit der Summa contra gentiles.

Quaestio de immortalitate animae :	Summa contra gentiles II c. 81 :
Ad duodecimum dicendum, quod *ponentes aeternitatem mundi* et incorruptibilitatem animae tripliciter obiectionem factam evaserunt. Quidam dicentes, quod id quod est perpetuum et incorruptibile de pertinentibus ad animam, est unum tantum omnium hominum, scilicet *intellectus possibilis* vel *agens*.	Occasione autem tertiae rationis inductae aliqui *aeternitatem mundi ponentes* in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire. Alii vero dixerunt, quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum, quod est omnibus commune, scilicet *intellectus agens* secundum quosdam, vel cum eo intellectus *possibilis* secundum alios.
Quidam vero ponentes multitudinem incorruptibilium animarum cum aeternitate mundi, *ne cogerentur ponere* infinitum in actu, posuerunt revolutiones animarum ita, quod animae, quae prius fuerunt a corporibus absolutae, post aliqua saecula iterum redirent ad corpora. *Et haec fuit* positio *Platonicorum.*	Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere ; sed, *ne cogerentur* animarum *ponere* infinitatem, dixerunt easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus. *Et haec fuit Platonicorum* opinio.
Alii vero, ut *Avicenna et Algazel,* dixerunt, quod *non* est *inconveniens* ponere infinitum in actu, non per se, sed per accidens (f. 48rb).	Quidam vero omnia praedicta vitantes dixerunt *non* esse *inconveniens* animas separatas actu existere infinitas. Esse enim infinitum actu

[1] So der Editor L. W. Keeler S. I., Proleg. S. xx f. — Auch C. Vansteenkiste O. P., Bulletin Thomiste VIII, 1 (1951) 29, der das Jahr 1270 als allgemein angenommen bezeichnet.

in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens, quod ponere *non* reputant *inconveniens*. Et est positio *Avicennae et Algazelis*.

Inhalt, Anordnung und Formulierung lassen erkennen, daß bei dieser Erinnerung aus der Geschichte der Philosophie dem Verfasser des einen Abschnittes der andere Abschnitt geläufig war und wohl sogar vorgelegen hat. Und zwar liegt es nahe, daß der Verfasser der Quaestio die inhaltlich verwandte Darstellung der Summa contra gentiles zu Rat gezogen hat, wobei er die Auffassung der in der Summa an erster Stelle erwähnten Leugner der Unsterblichkeit seinem Gegenstand entsprechend weggelassen hat.

Sodann herrscht hier eine bemerkenswerte Übereinstimmung der Quaestio mit einem Abschnitt der Summa theologiae. Sie fällt erst recht ins Gewicht, wenn man andere Parallelstellen (De veritate q. 2 a. 10 ; Summa contra gentiles II c. 38) danebenhält.

Quaestio de immortalitate animae : Alii vero, *ut Avicenna et Algazel*, dixerunt, quod non est inconveniens ponere infinitum in actu, non per se, sed per accidens.

Dicitur enim esse infinitum per se in illis quorum multitudo est secundum aliquem ordinem unius ab altero dependentis, sicut cum manus movet baculum, baculus lapidem, quod non potest in infinitum procedere neque in sursum neque in deorsum, *quia oporteret, quod aliquid dependeret ab infinitis et nunquam eius generatio compleretur*.

Per accidens autem infinitum est in illis quorum multitudo ad invicem ordinem non habet, sicut quod unus faber *multis martellis operetur* per hoc quod uno fracto substituitur alter. *Non* enim *differt*, per quot taliter operetur et utrum per finitos vel infinitos, *si infinito tempore* duraret, cum unus martellus ab altero

Summa theologiae I q. 7 a. 4 ; Quidam enim, *sicut Avicenna et Algazel*, dixerunt, quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile.

Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid, ut multitudo infinita sit ; et hoc est impossibile esse, *quia* sic *oporteret, quod aliquid dependeret ex infinitis ;* unde *eius generatio nunquam compleretur*, cum non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum

non dependeat. Et ita dicunt, quod cum una anima non dependeat ab altera ... (f. 48rb).

multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quae accidit ex hoc quod unus frangitur et accipitur alius, est multitudo per accidens; accidit enim, quod *multis martellis operetur;* et *nihil differt*, utrum uno vel duobus vel pluribus operetur vel infinitis, *si infinito tempore* operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Hier spricht alles für eine literarische Abhängigkeit, und zwar in der Weise, daß Thomas bei der Arbeit an dem Artikel der Summa die Quaestio vor sich gehabt habe. An dem Artikel ist nämlich bei aller Ähnlichkeit mit der Quaestio im Gedankengang und in dessen Fassung ein Fortschritt festzustellen. In der Quaestio wird zuerst für das Infinitum in actu per se die Erklärung, die Veranschaulichung und die Ablehnung geboten. Dann folgt die Erläuterung, die Veranschaulichung und die von Avicenna und Ghazali ausgesprochene Nicht-Unmöglichkeitserklärung für das Infinitum in actu per accidens. Dagegen hält sich der Artikel der Summa an diese Reihenfolge: Begriff und Widerspruch des Infinitum per se; Begriff des Infinitum per accidens; Veranschaulichung beider Arten des Unendlichen am Künstler (faber); Möglichkeit des Infinitum per accidens nach Avicenna und Ghazali. Der Vorzug dürfte bei dem Artikel der Summa liegen, der beide Arten des Unendlichen am künstlerischen Schaffen klarzumachen sucht und eben dadurch das Infinitum per accidens, auf das es ja vor allem ankommt, leichter einsichtig macht. Ferner, die in der Quaestio angeführte Reihe des Infinitum per se (manus — baculus — lapis) erscheint schon De veritate q. 2 a. 10 und Summa contra gentiles II c. 38, ist jedoch in dem Artikel der Summa weggefallen und durch das Beispiel des Künstlers ersetzt, das in der Quaestio nur für das Infinitum per accidens herangezogen wird. Weiterhin, in der Begriffsbestimmung beider Arten von Unendlich arbeitet die Quaestio mit der rein kontradiktorischen Formulierung (Quorum multitudo est secundum aliquem ordinem unius ab altero dependentis = per se; quorum multitudo ad invicem ordinem non habet = per accidens) der Summa contra

gentiles (II cc. 38 81), während der Artikel der Summa theologiae das Infinitum per accidens auch positiv bestimmt und insofern deutlicher zu verstehen gibt, worin es eigentlich besteht (Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse ... accidit enim, quod multis martellis operetur).

Somit dürfte klar sein, daß der Artikel der Summa von der Quaestio abhängt. Die Übereinstimmungen und Unterschiede beider Stellen lassen sich nur so erklären, daß Thomas für den Artikel den Abschnitt der Quaestio benutzt und zugleich vervollkommnet hat.

30. Endlich führen zwei Verbindungslinien von der Quaestio de immortalitate animae zur Quaestio disputata de anima.

De immortalitate animae : Unde si ea quae sunt intellecta ab humana anima, sunt incorruptibilia inquantum huiusmodi, oportet humanam animam in genere incorruptibilium esse. Nec est instantia, quod oculus corruptibilis incorruptibile corpus solis aut lunae potest videre. Non enim oculus cognoscit rem incorruptibilem secundum id quod incorruptibilis est, sed secundum aliud, quod est commune incorruptibilibus et corruptibilibus, scilicet secundum lumen. Anima autem humana intelligit incorruptibilia secundum id quod incorruptibilia sunt intantum, quod etiam res corruptibiles non intelligit, nisi secundum quod incorruptibiles sunt, dum universalia eorum intelligit. Ex quo evidenter apparet, quod anima humana nata est perfici incorruptibilibus sicut propriis perfectionibus. Quod non esset, nisi ipsa incorruptibilis esset (f. 47va).	De anima a. 14 Sol. Signum autem huius ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte intellectus, quia etiam ea quae sunt in se ipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio.

Beide Stücke bringen als « Zeichen der Unsterblichkeit » die Allgemeinerkenntnis des Verstandes. Wie bereits unter Nr. 14 gezeigt wurde, berührt sich die Quaestio an dieser Stelle mit der Summa contra gentiles (II c. 55, Amplius). Anderseits ist hier ein Kontakt mit dem wiedergegebenen Abschnitt aus der Quaestio de anima wahrzunehmen, und zwar so, daß diese eher als der empfangende Teil anzusprechen

ist. Hier wird nämlich ohne weiteres der Verstandeserkenntnis der Charakter des Allgemeinen und Unvergänglichen auch gegenüber den vergänglichen Dingen zugesprochen, wogegen die Quaestio de immortalitate animae erst durch einen Einwand zu dieser Feststellung veranlaßt wird.

Quaestio de immortalitate animae: Item, unumquodque naturaliter esse desiderat et permanere in suo esse ... Unde oportet, quod secundum modum cognitionis sit et desiderii modus ... Anima vero humana intelligit esse et bonum absolute. Desiderium igitur eius naturale est ad esse et bonum non ut hic et nunc, sed ut simpliciter et per omne tempus. Cum igitur naturale desiderium inane esse non possit, necessarium est, quod anima humana immortalis sit (f. 47va).

Quaestio de anima a. 14 Sol.: Secundo (signum huius accipi potest) ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim hominibus appetitum esse perpetuitatis, et hoc rationabiliter, quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet, quod ab intelligente, qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter et secundum omne tempus. Unde videtur, quod iste appetitus non sit inanis, sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

Hier wie dort wird also das Seinsverlangen als « Zeichen der Unsterblichkeit » geltend gemacht. Nur hebt der Artikel 14 sofort das Naturstreben des Menschen auf ein immerwährendes, nicht durch das Hier und Heute eingegrenztes Sein hervor, während die Quaestio de immortalitate animae weiter ausholt und die Abstufung des Seinsverlangens und seinen Zusammenhang mit der Erkenntnis aufzeigt. Anzumerken ist auch, daß die Quaestio das natürliche Verlangen auf das Sein und auf das Gute bezieht, der Artikel jedoch nur das Sein als den Gegenstand des Naturstrebens angibt. Der Einfluß, der schon auf die unter Nr. 22 erwähnte literarische Ähnlichkeit hin anzunehmen ist, scheint mithin von der Quaestio auf den Artikel 14 auszugehen.

Noch enger ist hier das Zusammengehen der Quaestio mit der Summa theologiae. Es fällt noch mehr auf, wenn man zwei Stellen der Summa contra gentiles (II c. 55, Praeterea; c. 79, Amplius) im Blick behält, wo ebenfalls das Seinsverlangen als Erkenntnisgrund für die Unsterblichkeit herangezogen wird.

Quaestio de immortalitate animae: Item, *unumquodque naturaliter esse desiderat* et permanere in suo esse. Hoc autem desiderium non similiter omnibus convenit. Nam ea

Summa theologiae I q. 75 a. 6 Sol.: Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc quod *unumquodque naturaliter* suo modo *esse desiderat. Desiderium* autem in rebus cognoscen-

quae cognitione carent, desiderant esse et bonum non quasi ex se ipsis, sed quasi ab alio inclinationem habentia in finem naturaliter desideratum. In his vero quae cognitionem habent, *desiderium* sive appetitus *consequitur cognitionem* sicut dirigentem. Unde oportet, quod secundum modum cognitionis sit et desiderii modus. Animalia autem bruta, quae tantum cognitionem sensitivam habent, *non cognoscunt esse* et bonum *nisi ut hic et nunc*. Anima vero humana *intelligit esse* et bonum *absolute*. Desiderium igitur eius naturale est ad esse et bonum non ut hic et nunc, sed ut simpliciter et per omne tempus. Cum igitur *naturale desiderium inane esse non possit*, necessarium est, quod anima humana immortalis sit (f. 47va).

tibus *sequitur cognitionem*. Sensus autem *non cognoscit esse nisi sub hic et nunc*. Sed *intellectus apprehendit esse absolute* et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. *Naturale* autem *desiderium non potest esse inane*. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Was hier die Quaestio bietet, das ist nach Inhalt und Ausdruck, nur kürzer und klarer, in die Summa eingegangen.

Diese letzte Gruppe von Vergleichen, an der man gut die Arbeitsweise von Thomas verfolgen kann, offenbart demnach ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Quaestio und mehreren Thomasschriften. Einerseits steht die Quaestio unter dem Einfluß des Sentenzenkommentars und der Summa contra gentiles, wirkt aber anderseits auf die Quaestio de anima und auf die Summa theologiae ein. Das ist natürlich eine starke Stütze für die Annahme der Verfasserschaft des Thomas gegenüber der Quaestio, wie sie begründet ist in der Entstehungsgeschichte des Cod. Vat. lat. 781 und gefestigt wird durch die Prüfung der Ideen, der Quellen und der Form der Darstellung.

VI.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung lag in der Entstehungsgeschichte des Cod. Vat. lat. 781. Die Hs stand in besonderer Beziehung zu Thomas und war für seinen persönlichen Gebrauch bestimmt. Das gilt auch und gerade für das Stück, das die Quaestio de immortalitate animae enthält.

Die Feststellung, daß die Quaestio folglich etwas mit Thomas zu tun hat, ließ sich sodann von verschiedenen Seiten her verstärken. Zunächst entspricht der Lehrgehalt der Quaestio — mit häufigem literarischem Anklang — der Lehre des Thomas, und zwar auf zahlreichen Stoffgebieten und öfters in unterscheidenden und entscheidenden Auffassungen, wie sie in den verschiedensten Thomasschriften enthalten sind. Ferner war im Zitatenmaterial nichts zu entdecken, das einer Zuteilung der Quaestio an Thomas widerspräche. Inhalt und Wiedergabe der Zitate weisen vielmehr auf ihn hin. Auch das Äußere der Quaestio paßt im Aufbau, in den Veranschaulichungsmitteln und im Ausdruck — sogar bis in Feinheiten hinein — zu Thomas. Endlich ergab sich über inhaltliche Übereinstimmungen und literarische Ähnlichkeiten hinaus ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Quaestio und Thomasschriften.

Diese Gründe, in ihrer Gesamtheit genommen, nähern sich im Wert einer echten Bezeugung. Der Verfasser der Quaestio ist nicht in Albert d. Gr. oder einem andern Zeitgenossen des Thomas zu suchen, sondern in Thomas selber. Es wäre ja zum mindesten ein eigenartiges Zusammentreffen, wenn sich in einer Hs mit einer einzigartigen Verbindung zu Thomas eine Quaestio findet, die innerlich wie äußerlich vollständig das Gepräge der Thomasschriften an sich hat und Thomasschriften zum Teil benutzt und zum andern Teil beeinflußt, und die dann doch nicht ein Werk von Thomas wäre. Der Quaestio steht daher mit vollem Recht ein Platz unter den echten Werken von Thomas zu.

Auch zur Entstehungszeit der Quaestio lassen sich aus dem Gesagten einige Angaben machen. Jedenfalls liegt ihr Platz in der zeitlichen Reihenfolge der Thomasschriften fest. Sie folgt auf den Sentenzenkommentar und auf das zweite Buch der Summa contra gentiles, geht jedoch der Quaestio de anima und dem ersten Teil der Summa theologiae voraus. Damit dürfte die Entstehung der Quaestio in die Zeit des Aufenthaltes in Italien, näherhin in die erste Hälfte der 60er Jahre, fallen. Das stünde wiederum im Einklang mit einer von Pelster gemachten Angabe [1] aus der Entstehungsgeschichte des Cod. Vat. lat. 781, wonach man die Hs « wohl in die Zeit des italienischen Aufenthaltes 1259-1269 » verlegen muß, « näher dem Anfang als dem Ende ».

[1] Literarhistorische Probleme der Quodlibeta, in : Gregorianum 28 (1947) 86.

Die innere Grundlage organischer Selbstgestaltung

Hylemorphismus und ontologischer Aktualismus und Symbolismus

Von Univ.-Prof. Dr. Hans ANDRÉ

Als ich vor über zwanzig Jahren mein Buch « Urbild und Ursache in der Biologie » (Verlag R. Oldenburg, München 1931) schrieb, versuchte ich eine Neubegründung des sogen. Hylemorphismus, jener naturontologischen Lehre, nach der alle Körperwesen, die ein Naturganzes sind, aus *Stoff* (= Materie = hyle) und Form (= morphe = Wesensentelechie) als zwei zu einer Natureinheit verbundenen Wesensbestandteilen bestehen. Als organische Körperwesen sind sie deshalb auch während ihrer Entwicklung ein- und die selbigen bleibenden *Träger* von Gestaltungsvermögen, die selber wieder bei ihrer Verwirklichung die doppelwesensteilige Zusammensetzung und Einheit ihres Trägers abspiegeln. Denn bei der Entwicklung weist das Teile-neben-Teile-Treten auf den substantiellen Stoffuntergrund als seine innerste Wurzel, das aktuierende Zurückgenommenwerden der Teile zu Ganzheitsteilen des Trägers auf die Form, die Wesensentelechie, als ihre innerste Wurzel zurück. Gleichfalls zeigte mir mein Experiment, daß aus Schneebeeren-Blütenknöspchen normal zwar Blüten entstehen, aber, wenn man den Strauch im Frühjahr entblättert, daraus auch Laubsprößchen entstehen können. Ein und der selbige Träger der Gestaltungsmacht « Blütenbildung » und der Gestaltungsmacht « Laubsproßbildung » hat also im Knöspchen Material bereit, das zu beidem verwirklicht werden kann, was im Gestaltungsvorgang selber zu einer ähnlichen Unterscheidung von « Materialfeld » und « Verwirklichungsfeld » führt, wie man etwa bei einem Eisenfeilspäne ordnenden Magnetfeld von diesem als ordnungs*mächtigen* Feld das ordnungs*bereite* Material unterscheiden kann. Auch diese von mir getroffene Unterscheidung von Materialfeld und Verwirklichungsfeld, die erst das eigentliche Verständnis der Gestaltung ermöglicht, weißt auf die doppelwesensteilige Einheit von Materie und Form im substantiellen Wesenskerne selber zurück. Zahlreiche Beispiele aus dem Gebiete der Entwick-

lungsphysiologie brachte ich zum Beleg der von mir angenommenen Gezweiung und veranschaulichte sie am Beispiel der Lösung eines Vexierbildes, wo das gestaltungsbereite Strichmaterial einmal aktuell zur Bildqualität eines Buschwerks geformt erscheint, dann aber auch aktuell zur Bildqualität eines Jägers, sodaß etwas völlig Neues herausspringt und die Neugestaltung notwendig Entstaltung vom Voraufgehenden einschließt. Ich sagte, daß die Unterscheidung von Materialfeld und Verwirklichungsbild das *eigentliche* Verständnis der Gestaltung ermöglicht, insofern Gestaltung zu *wirklichen* Neubildungen aus einem gestalt*aufnehmenden* Untergrund fähig ist, « Epigenesis » also nicht nur scheinbar, sondern wirklich Neubildung meint und nicht bloß im rein physiologischen, sondern letztlich *seinstheoretischen* Verständnis zu fassen ist. Die nur physiologische Auslegung organischer Selbstgestaltung ist eine berechtigte arbeitstheoretische, sieht aber ab von der inneren Ermöglichungsgrundlage der Entstehung von Neuem, weil sie alles auf eine äußere Verkettung aktueller Bedingungen zurückführt, also etwas nur « durch » etwas nicht « aus » etwas entstehen läßt.

Es legen aber die wirklichen Experimentalergebnisse über Gestaltungsvorgänge, so überaus bedeutsam rein naturwissenschaftlich die Erforschung der werkzeuglich biophysikalisch und biochemisch vermittelnden Faktoren dabei ist, auch jene nach Analogie des Vexierbildes ausgelegte innere Gestaltverwirklichung auf der Grundlage von Materialfeld und Verwirklichungsfeld nahe. Ja, allerneueste Untersuchungsergebnisse gewinnen erst eigentlich auf dieser Grundlage ihre ungezwungenste Exegese im Sinne der Beachtung der vitalen Eigengesetzlichkeit des Vorganges. Die Untersuchungen über Gliedmaßenregeneration bei Molchen haben gezeigt, daß Zellen des Regenerations-Bildungsgewebes (Blastems), auch wenn sie nur von einigen wenigen Gewebsarten (also etwa nur vom Unterhautgewebe und der Epidermis), abstammen zu *allen* Gewebearten determiniert werden können, die zum vollständigen Regenerat gehören (also auch zu Knochen Muskeln usw.). Ihre gewebebildnerische Determinationsbereitschaft ist *labil* oder *variabel*, gehört in unserem Sinne dem entdifferenzierten Materialfeld an, dem gegenüber aber nun das organbildende Verwirklichungsfeld fest und unwiderruflich in seiner Determinations*macht* vorentwaltet und die Gewebeanteile in der rechten Proportion sich zubildet. Die Wissenschaft unterscheidet zwischen variablen « histogenetischen » und « invariablen » morphogenetischen Fähigkeiten. Aber im Tiefenrelief hebt sich hier die von mir eingeführte Unterscheidung von Materialfeld und Verwirk-

lichungsfeld ab, die ja, wie ich sagte, die Abspiegelung des doppelwesensteilig zusammengesetzten Seins des Trägers der gestaltdeterminierenden Agentien ist. Wenn bei meinem Entblätterungsversuch bei der Schneebeere aus der Fruchtblattanlage eines Blütenknöspchens bei dessen Verwandlung in ein Laubsprößchen ein Laubblatt entstehen konnte und zudem der Rhythmus der Blattnervatur-Differenzierung bei der Verlaubung genau der eines normalen Laubsprößchens entsprach, so zeigte das, daß durch die Entblätterung des Gesamtstrauches die histogenetische Determinationsaufgeschlossenheit für die neue Gestaltdetermination materialursächlich *rezeptiv* wurde, damit « *aus* » dem Blütenknöspchen das Laubsprößchen werden konnte. Durchgesetzte Umwandlungen aber kamen nur zustande, wenn der Strauch als Ganzes radikal entblättert wurde, sodaß die Wiederausgleichungstendenz des Blattverlustes ihn als Ganzes : als Strauchindividuum, durchgriff. Vereinzelt beblättert gelassene Sprosse ließen nie die Verlaubungstendenz zum Durchbruch gelangen. Anders, wenn man sie zu Stecklingen machte, die schon von Haus aus über wenig Blätter verfügten. Dann kam es auch ohne Entblätterung zu schönen Umbildungen von Blütenknöspchen zu Laubsprößchen, denn die Stecklinge waren ja nun etwas anderes als bloße Ganzheits*teile* am Strauch, sie waren wieder selbst Ganzheiten, in sich selbständige Individuen mit den ihren Bedürfnissen zuproportionierten Fähigkeiten.

* * *

In meiner vor vierzehn Jahren bei *Gustav Fischer, Jena*, erschienenen Schrift : « *Die Polarität der Pflanze* » machte ich auf eine gewisse Verhältnisgleichheit aufmerksam, die zwischen dem Erde und Himmel produktiv miteinander verbindenden Lichtempfindlichmacher in der Pflanze, dem Blattgrün oder Chlorophyll und der Pflanze selber besteht. Der Vergleich ergab sich aus dem Zusammenhang von Struktur- und -Wirkbild einer chemischen Verbindung. Ich wies z. B. darauf hin, daß hochentwickelte Molekulargebilde unter Wahrung ihrer chemischen Ringstruktur durch den Stoffwechsel hindurchgehen und sich nur an der Peripherie Atome an- und abgliedern, um damit das Energie liefernde Geschehen zu beherrschen und zu regulieren ohne selbst einer einschneidenden Änderung unterworfen zu sein. In der inneren im Stoffwechsel nicht untergehenden *Festigkeit* solcher Ringe liegt schon eine Analogie zur Selbständigkeitswahrung der Gesamtpflanze gegenüber den wechselnden Außeneinflüssen. Im Blattgrün vereinigen sich

nun vier sogen. heterozyklische Pyrrolringe, die durch polare Stellung der Kohlenstoffatome gegen das Stickstoffatom sich auszeichnen, wobei die bodenherkünftige Stickstoffkomponente das Auflockerung vermittelnde Element gleichsam den « Wurzelpol » darstellt, der in besonderer Weise die erdgerecht aufschließende Wirkform garantiert. In einer die Grundkonzeption meiner Schrift positiv aufnehmenden Kritik wies der Hamburger Naturforscher Prof. Dr. *Friedrich Brock* darauf hin, daß man bei aller analogienhaften Aufdeckung von Polarismen doch im Auge behalten müsse, daß die Welt der chemischen Formeln ein Produkt unserer Vorstellungswelt bleibt und als solches jederzeit einer Revision unterziehbar ist, während die biologischen Daten sich unmittelbar aus unserer Anschauung ergeben. Unterdessen ist aber durch das *Feld-Elektronen-Mikroskop* das viergliedrige Pyrolringgefüge einer dem Blattgrün strukturell gleichwertigen chemischen Verbindung *sichtbar* gemacht und *fotografiert* worden und hat dabei die reizvolle Gestalt eines vierblättrigen Kleeblattes enthüllt. Man denkt an G*oethes* Ausspruch : « Morphologie ruht auf der Überzeugung, daß alles, was sei, sich auch *andeuten* und *zeigen* müsse. Von den ersten physischen und chemischen Elementen an bis zur geistigsten Äußerung des Menschen lassen wir diesen Grundsatz gelten. » Ontologisch ist das darin begründet, daß die Wesensform auch Prinzip der durch die Sichtbarkeit vermittelten *Ein*sehbarkeit ist. Daß das Chlorophyll als Blatt*grün* die Pflanze sozusagen in die ihr wesensgemäßeste Trachtfarbe einkleidet, da es — als Ausdruck der Potenz-Akt-Proportionierung — den Dunkelhintergrund des für Einstrahlung *offenen* Blau mit dem *aktiv* ausstrahlenden Lichthintergrund des sonnenfarbenen Gelb verbindet, sei nur beiläufig bemerkt. Die Farbigkeit als Tönung der Lichthaftigkeit ist hier selbstverständlich nur qualitätsgehaltlich, charakterologisch, nicht physikalisch gemeint. Prof. *Eduard May* (in « Kleiner Grundriß der Naturphilosophie », Meisenheim 1949, S. 51/52) äußert sich im Hinweis auf meine oben genannte Schrift, « daß sie (ähnlich wie die Arbeiten Armin Müllers) deutlich erkennen lassen, daß man auch bei einem nicht kausalen Ansatz und unter Zugrundelegung der Kategorie des 'Urbildes' statt derjenigen der 'Ursache' die einzelnen Probleme angehen kann und daß die Art der Forschung und Deutung und mithin der jeweiligen Erkenntnis von der Art der Fragestellung und dem diesbezüglichen (apriorischen) Ansatz abhängt. Der exakten Naturphilosophie, die sich nicht gleich von neuen 'Weltbildmöglichkeiten' blenden läßt, eröffnet sich hier ein weites, noch kaum bearbeitetes Feld logischer und metodologischer Forschung. »

Als Ansatz sehr fruchtbarer Art zur Aufschließung echter Polarismen erwies sich mir meine « Philosophie der Blüte » (Die Begegnung, Maiheft 1947). Goethe weist bereits in seinem Farbenkreis darauf hin, daß, wenn aus Grün nach der einen Seite Gelb hervorgeht und sich über Orange zum warmen ungebrochenen Hochrot steigert, auf der anderen Seite Blau, das zum kalten gebrochenen Violett wird, nun die warme durchlichtete *Plus*-Seite mit der kalten durchdunkelten *Minus*-Seite in der Vereinigung von Hochrot und Violett die « Blüte » des Purpur ergibt. Dieses Schema : Polarität, Steigerung nach Plus- und Minusseite und Kulmination habe ich auf die Generationswechselstufen im Pflanzenreich übertragen. Je höher die Pflanze gebildet ist, desto deutlicher zeigt sich die Erscheinung der Blüte, es steigert sich die Polarität von Vorzug und Mangel ; denn die höheren Pflanzen lassen die Erscheinung des Generationswechsels, der noch bei den Farnen im Wechsel von kleinem Vorkeim mit großem Blattwedel besteht, nicht mehr äußerlich sichtbar werden, sondern schließen in die Blüte das nun *gänzlich verarmte* Geschlechtspflänzchen ein. Durch diesen Mangel wird der Pflanze der Vorzug der Blütenbildung zuteil. So verstehen wir nun aber auch, wie wir immer den Kulminationspunkt oder die Übergipfelungshöhe in eine Aufstufungsreihe deren « Blüte » bezeichnen können, denn analog findet auch hier immer eine je tiefer aufgeschlossene Ermangelung mit einem je reicheren Vorgebot am Eigenen zur Begegnung sich zusammen. Denken wir an die Erde-Sonne-Gezweiung in unserem Planetensystem, an das reziproke Verhältnis zwischen Organbelehrungs*bedürftigkeit* und geistiger Selbstbelehrungs*macht* beim Menschen, an die Rückverbindung zwischen dem äußerst hilfs-und-belehrungsbedürftigen Kind mit dem es ernährenden und erziehenden Elter, was ja erst zum Sichzusammenfinden im menschlichen Familienleben, der « Blüte » der Gemeinschaft führt. Ganz kulminiert die Armut zur entgegenkommenden Erfüllung hin im Geheimnis der weihnachtlichen Krippe und nicht ohne Tiefsinn nannte schon *Schelling* einmal die Erde das « Bethlehem dieser Welt ».

Wenn wir unser Schlüsselzeichen der Potenz-Akt-Proportionierung auf die *Erde-Sonne-Gezweiung* anwenden, so kann es uns über die *Ausdruckswahrheit auch unseres naiven Weltbildes* ganz neu ins Bild setzen. Oft wurde schon die Frage aufgeworfen : Ist nicht das naive Weltbild, von dem wir uns vollmenschlich nicht lösen können, ein großer Trug der Sinne, den Kopernikus endgültig zerstört hat ? Wir müssen hier aber wohl zu unterscheiden verstehen und dürfen den Perspektivismus

menschlicher Erkenntnis nicht außer acht lassen. Wenn wir die notwendige Proportionierung zwischen der spezifisch eingeschränkten Aufnahmefähigkeit des vom Lichte (namentlich in Bezug auch auf das Leben) durchkraftungs*bedürftigen irdischen* Bereiches und der Ausstrahlungs*macht* des ihm zugewandten *Sonnen*bereiches beachten, so ergibt sich von selbst, daß die majestätische Ausstrahlsphäre des erhabenen Sonnengestirns dem Erdplaneten nur näher rücken kann in der *Verirdischungsgestalt.* Diese ergibt sich von selbst durch die nur in der Distanz möglichen Begegnung mit der Erde, der Erdrotation und Erdatmosphäre, wobei die Sonne die Erde gleichsam zu « umkreisen » und zu « umsorgen » scheint. Aber ist dies nicht zugleich auch ein Ausdruck dafür, daß das Höhere zum Niederen in gewisser Hinsicht auch dienend herabsteigt ? Realsymbolischen Gehalt gewinnt das naive Weltbild dann, wenn wir darum wissen, daß es, wie es im Wesen der *Ermangelungspotenz* liegt, zu *empfangen,* so auch im Wesen des *Aktes* liegt, in seinem *Vorgebot am Eigenen* aus diesem zu eigen zu geben, so weit dies nur möglich ist, und derart in zugleich wirklicher und bildlich ausgedrückter Bedeutung zu einer Mangelnot « abzusteigen ». Hier aber stehen wir an dem Umkehrpunkt, wo in lauter unterscheidender Vereinigung der natürlichen mit der übernatürlichen Offenbarung Gottes in seinem Werk die Natur erst wahrhaft zum Symbol sich konstituieren kann und der natürliche Verstand in der « Pracht der kreatürlichen Erblindung » in das anbetende Zeugnis zurücktritt vor das « Descendit de coelo » in der Inkarnation.

Der Verirdischungsabstieg (die Geomorphose) der Sonne ist das Gleichnis des Menschwerdungsabstieges (der Anthromorphose) Gottes. Letztere ist aber keine polare Zuordnung mehr, denn sie gründet sich nicht auf einem Naturanspruch, sondern bringt das freie Aufgenommenwerden in das Von-Gott-Geliebt-Sein zum Ausdruck, durch das « die Armut Braut wurde ».

Auch der hl. Thomas zögert hier nicht, die Aufstufung seiner Rückverbindungsstufen zwischen Zeugendem und Gezeugtem in der Übergipfelung aus dem Glauben abzuschließen. In Quodl. 1, Art. 8 E. 3 bemerkt er : « Die Natur ist auf sich selbst zurückgewendet, weil sie alles, was sie liebt, zu sich zurückbeugt » (retorquet ad se). Und weiter heißt es dann im Compendium Theologiae, Kap. 201 : So hat Gott selbst durch die Menschwerdung das ganze Werk der Schöpfung zum Abschluß gebracht, « da der Mensch, der zuletzt geschaffen wurde, gleichsam den Kreis (der Schöpfung) schließend, zu seinem Ursprung zurück-

kehrt, indem er durch das Werk der Menschwerdung dem Ursprung der Dinge selbst geeint wird ».

Diese unterscheidend einende Rückverbindung zwischen Naturontologie und gläubiger Schöpfungsauslegung muß man wieder sehen, um das unglaubliche Mißverständnis auszuräumen, als ob Thomas den Sinn für das Geheimnis und die Glaubensbereitschaft der Vernunft des zentral ja aus dem Geheimnis weil aus dem Glauben lebenden Christen durch einen insgeheim eingeführten Rest eines Rationalismus griechischer Herkunft *geschwächt* hätte. Bekanntlich hat in diesem Zusammenhang der Religionsphilosoph Chomiakov Thomas einen « mittelalterlichen Voltaire » genannt und zuvor schon glaubte Kant die Überheblichkeit der menschlichen Vernunft in ihre Grenzen zurückweisen zu müssen, um dem Glauben wieder Raum zu verschaffen. Stellt man aber in dem von uns angedeuteten Gesamtzusammenhang die echt ontologisch untergründete Philosophie der Natur- — und nicht etwa eine bloße Naturwissenschaftsphilosophie physikalistisch oder psychologistisch beeinträchtigter Art — hinein, so wird man erleben, daß das wurzelhaft aufgeschlüsselte Schöpfungsverständnis des wandelbaren Seins dem von Kant formulierten Anliegen ungleich verstärkter und viel weniger durch Verkürzung der Ratio humana selber gerecht zu werden vermag, als dem oberflächlichen Blick dies bisweilen erscheint ; ja, daß gerade das Verhältnis zwischen Natur und gläubiger Geschichte hier auf einmal in einer Tiefenperspektive sich auftut, die man kaum geahnt hätte. Denn verstärkt rückt jetzt in den Mittelpunkt der innerste Geheimniskern der heilsgeschichtlichen und damit überhaupt auch der geschichtlichen Ereignisordnung : « Was keiner weiß, ist nur das ganz Gewisse, es geht ein großer Wille auf der Erde » (Konrad Weiß).

In meinem jetzt im Verlag *Otto Müller, Salzburg*, erschienen Werk : « *Vom Sinnreich des Lebens, Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung* » habe ich versucht, den Seinssinn und Bildsinn menschlicher Erkenntnis auf jene Grenze seiner Reichweite zurückzuführen, wo er dem Sinn für das Geheimnis und für die Unterfassung in gläubiger Wurzelfassung sich aufschließt und einem das Geheimnis verflüchtigenden rein symbolischen Platonismus vorbeugt. Es ist ein erster Versuch, dem sicher noch manches Rektifizierungs- und Präzisierungsbedürftige anhaftet, der aber dem ontologischen Aktualismus des hl. Thomas gewiß keine Gewalt antun dürfte, wenn man wirklich auf die *erstverbindlichen* Prinzipien zurückgeht. Das gilt namentlich für das Verhältnis zwischen dem Statischen — im Sein Selbständigkeit und feste « Währung » ver-

bürgenden Prinzip in allen Ereignisverkettungen — und dem dynamischen gegen alle Erstarrung sich wappnenden Prinzip lebendiger Entwicklung in der Spannung des Seins zu dem Noch-Nicht-Sein. Wenn einerseits ein Naturforscher wie *Heribert Nilsson* von einem alles in Fluß auflösenden schrankenlosen Evolutionismus erschreckt sich abwendet mit der Bemerkung, daß « das brennende Problem der Zukunft sich sicherlich mehr um Stabilisierung als um Entwicklung drehen würde » — und wenn wir andererseits doch heute in keiner Weise mehr den tiefberechtigten Wahrheitskern des neuzeitlichen Dynamismus mehr verkennen können, so kann gerade der *ontologische Aktualismus* des hl. Thomas den fruchtbaren Ansatzpunkt dazu bieten, die Vernunft zur Bereitschaftsumkehr « *gläubiger Wurzelfassung* » zurückzuführen, in der die Natur wieder auf Hoffnung hin der Vergänglichkeit unterworfen erscheint und Weg, Wahrheit und Leben wieder erneut und geschichtlich substanzbildungsmächtig sich zusammenfinden. In diesem Zusammenhang erweist sich der ontologische Aktualismus des hl. Thomas nicht als eine kalte hieratische Ontologie, sondern als eine Synthese zur ausgezeichneten Würdigung von Leben und Aktivität und zur Aufschließung des Sinnes für das *Geschichtliche als das im tiefsten und eigentlichsten Sinne « Aktuelle »* in seinen orts- und zeitgerechten Proportionen. Der tiefste Mangel unserer Zeit und Kennzeichen ihrer eigentlichen Entwurzelung ist ihre geschichtliche Proportionslosigkeit, da nicht mehr erkannt wird, daß im Begegnungscharakter mit der göttlichen Wirklichkeit ein Gefälle auf Leibwerdung hin enthalten ist und unter dem Gesichtspunkt der Singularität und *Wirklichkeit* dieses Sichereignens das innerste Mysterium des Geschichtlichen sich verbirgt. Gläubige Wurzelfassung aber bedeutet, daß *entsprechend der Natur des Aktes, sich mitzuteilen, soweit dies nur möglich ist,* das Fruchtbarwerden der Gnadenaktualitas das Noch-nicht-Aktuiertsein der Schöpfungsanlagen nicht unerfüllt unter sich liegen läßt, sondern absteigend sie zu sich aufschließend und sich ihnen mitteilend geschichtlich « Fleisch und Blut » und « Bild und Wort » werden läßt in gestaltender Polis, im Recht und in der Kunst und zentral auch in der Liturgie. Denn, « *das Sein* », sagt *Thomas* « *meint die Aktualitas in allem Aktuellen und aus diesem Grunde die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten* ». Der Zuwachs an Sein ist per se ein Zuwachs an Sinn und in diesem Sinne können wir wohl auch von einer Geschichtlichkeit der « geschehenden Wahrheit » in ihrem *wahren Vollbringungs*wege : in dem Natur und gläubige Geschichte verbindenden Opfergang durch die Zeiten, sprechen.

Die sozialen Grundideen der alttestamentlichen Gesetze und Einrichtungen

Von HERMANN BÜCKERS C. Ss. R.

Diese Untersuchung beschränkt sich auf das Gesetzesmaterial, das sich im 2.-5. Buch Moses findet. Unberücksichtigt bleibt die Geschichte der sog. mosaischen Gesetzgebung in der spätern Zeit und vor allem der Kampf der Propheten um die soziale Gerechtigkeit. So ist es möglich, an einem beschränkten Material die Grundtendenzen der atl. Gesetzgebung herauszuarbeiten. Damit soll freilich nicht gesagt sein, es handle sich um einen einheitlichen Gesetzeskodex, sondern das Werk ist aus den verschiedenartigsten Quellen zusammengeflossen und hat auch in späterer Zeit noch Zusätze und Abänderungen erfahren. Eine Geschichte der atl. Gesetze geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Jedoch berühren diese literarkritischen und geschichtlichen Fragen nicht die sozialen Grundideen der atl. Gesetze, die hier zur Darstellung gelangen sollen.

Von einer Staatsverfassung für Israel kann man nach dem vorliegenden Material nicht reden [1]. Israel war noch nicht im Sinn eines Staates organisiert. Die sozialen Bestrebungen müssen aus den Einzelgesetzen erschlossen werden. Aus der Bundesidee folgt, daß Gott allein der wahre König des Volkes ist [2], der als ein wahrhaft sozialer Herrscher nach Gerechtigkeit und Liebe regiert und seine irdischen Beauftragten anweist, nach diesen Gesinnungen zu handeln. Gott ist für Israel vor allem der Schützer der Witwen und Waisen, der Armen und Fremden [3].

Das atl. Gesetz baut auf dem Volk auf als dem von Gott bestellten Rechtsträger. Seine Gewalt übt es durch die Volksversammlung und

[1] GALLING KURT, Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderasiatischen Umwelt, Leipzig 1929, S. 53.

[2] GALLING l. c. S. 43-47.

[3] PETERS N., Die soziale Fürsorge im Alten Testament, Paderborn 1936.

die Kollegien der Ältesten aus. Da ihre Rechte im einzelnen nicht festgelegt sind, finden wir nur einige Anhaltspunkte, wie sie ihre Macht ausübten. So sollen nach deuteronomistischem Gesetz die Richter, die Heerführer und der König vom Volk gewählt werden [1]. Überhaupt spielt gerade im Deuteronomium die Volksversammlung eine große Rolle, so daß wir von einer gesetzlich festgelegten Demokratie sprechen können. Wie diese Institution nach Einführung des Königtums durch den königlichen Verwaltungsapparat überlagert und verdrängt wurde, steht hier nicht zur Sprache. Darum versteht man es, daß nach dem deuteronomistischen Königsgesetz (Dt. 17, 14-20) Gott selbst den König über Israel einsetzt. Jeder Ausländer ist vom Thron ausgeschlossen, da dieses dem Wesen des auserwählten Volkes widerspricht. Mit besonderm Nachdruck fordert das Gesetz vom König den Verzicht auf Prunk und Luxus, wie er sich damals in einer starken Reiterei, einem großen Harem und übermäßigem Reichtum kundtat. Neben der Forderung auf einfache Lebenshaltung wird der König vor jeder Überheblichkeit und Ungerechtigkeit gewarnt, so daß man mit Recht von einem sozialen Volkskönigtum sprechen kann [2]. Der mehr negative und königsfeindliche Abschnitt 1 Sm. 10-18 weist nur auf die Lasten hin, die der König vom Volk fordern wird, so daß die Idee eines sozialen Volkskönigtums ganz zurücktritt. Freilich muß man zugeben, daß das Königsgesetz im Dt. überflüssig und vielleicht ein späterer Zusatz ist [3].

Die Rechtsprechung kennt schon in der ältesten Zeit einen gewissen Aufbau (Ex. 18, 13-27), der später vervollkommnet wurde [4]. Kennzeichnend ist es aber, daß schon damals vom Richter Gottesfurcht, Zuverlässigkeit, Mut und Unbestechlichkeit gefordert werden, um eine gerechte Rechtsprechung zu garantieren. Lv. 19, 15 fordert die gleichmäßige Behandlung aller Menschen vor Gericht. Weder den Armen noch den Reichen darf man begünstigen, sondern nur die Gerechtigkeit walten lassen, wodurch jede Art von Klassenjustiz abgelehnt wird. Der Theologe des Dt. betrachtet die Rechtsprechung als eine Angelegenheit Gottes, so daß der irdische Richter nur im Auftrag und Geiste Gottes seines

[1] Vgl. Dt. 1, 13 ; 16, 18 ; 17, 14.

[2] GALLING l. c. 47 ; JUNKER H., Das Buch Deuteronomium, Bonn 1933.

[3] ANDERS MENES A., Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung, Gießen 1928, S. 95.

[4] HORST FR., Das Privilegienrecht Jahwes, Göttingen 1930, S. 102-112 ; SCHMÖKEL HARTMUT, Das angewandte Recht im Alten Testament, Leipzig 1930, S. 5-25 ; RING EM., Israels Rechtsleben im Lichte der neuentdeckten assyrischen und hethitischen Gesetzesurkunden, Stockholm 1926, S. 78-91.

Amtes walten darf (Dt. 1, 9-18). Für das örtliche Gericht schärft Dt. 16,18-20 Unparteilichkeit und Gerechtigkeit besonders ein, da dort leicht persönliche Rücksichten das Urteil bestimmen können. Wenn Dt. 17, 8-13 als oberste Instanz für schwierigere Fälle die Priester des Heiligtums einsetzt, so erhält dadurch die letzte Entscheidung einen mehr religiösen Charakter. Darum wird auf die Nichtbefolgung der priesterlichen Entscheidung die Todesstrafe verhängt. Auch die gesetzlichen Vorschriften für die Zeugen suchen einen möglichst hohen Grad von Gerechtigkeit zu garantieren. Ex. 23, 1-3. 6-9 analysiert im einzelnen das Verbot der falschen Zeugenaussage und fordert, vor Gericht nicht der Meinung der Volksmasse zu folgen, den Armen vor Gericht nicht zu begünstigen, aber ihn auch nicht durch falsche Aussage zu belasten, keine Bestechungsgelder anzunehmen und den Fremden nicht zu bedrücken. Bei Verhängung der Todesstrafe sind immer zwei oder drei Zeugen erforderlich (Dt. 17, 6-7). Diese sind verpflichtet, als erste die Hand zur Vollstreckung des Urteils zu erheben. Sollte ihre Aussage falsch gewesen sein, so haben sie einen Mord begangen und sich eine Blutschuld zugezogen. Nach Dt. 19, 15-19 muß der falsche Zeuge hingerichtet werden. Diese Gesetze haben das Bestreben, die Gerechtigkeit der richterlichen Entscheidung zu wahren, den Schuldigen zu bestrafen und ein gerichtliches Fehlurteil möglichst auszuschließen.

Unter den einzelnen Gesetzen seien an erster Stelle jene hervorgehoben, die das *Arbeiterrecht*[1] sichern. Die arbeitende Bevölkerung besteht aus den freien Lohnarbeitern und den Sklaven. Die Rechte des freien Arbeiters werden im AT seltener berührt, da er nicht in so starker Abhängigkeit vom Arbeitgeber stand wie der moderne Arbeiter. Als wichtige Forderung erhebt die Gesetzgebung die pünktliche Auszahlung des Lohnes (Lv. 19, 13 ; Dt. 24, 14-15). Die tägliche Entlohnung des Arbeiters wird gefordert, da er auf den täglichen Verdienst zum Unterhalt seiner Familie angewiesen ist, zumal der Lohn meist wohl in Naturalien ausbezahlt wurde. Dt. geht etwas näher auf diese Forderung ein. In der täglichen Entlohnung werden einheimische und ausländische Arbeiter gleichgestellt. Das Gesetz wird mit der Armut des Arbeiters begründet, da man in der Lohnfrage auf seine soziale und wirtschaftliche Lage Rücksicht nehmen muß. Die Nichterfüllung dieses Gesetzes wird als ein Vergehen gegen Gott gewertet. Denn Gott ist

[1] Lauterbach Werner, Der Arbeiter in Recht und Rechtspraxis des Alten Testamentes und des Alten Orients, Heidelberg 1936.

es, der als Schützer der Armen für die gerechte Behandlung des Arbeiters eintritt und diese seine Forderung geltend macht.

Neben der pünktlichen Auszahlung des Lohnes wird für den Arbeiter die Teilnahme an der Sabbatruhe gefordert [1]. Soweit wir bis jetzt feststellen können, ist sie bei andern Völkern in der atl. Form nicht bekannt, so daß es sich um eine religiöse und soziale Sondereinrichtung Israels handelt. In Ex. 23, 12 wird der Sabbat ohne religiöse Begründung als Erholungspause für den arbeitenden Menschen und das Vieh betrachtet, also mehr als eine sozial-humanitäre Maßnahme. In Ex. 34, 21 ist nur der Hinweis neu, daß selbst zur Zeit des stärksten Arbeitsdruckes, bei der Aussaat und Ernte, keine Ausnahme vom Sabbatgebot gestattet ist. In Lv. 19, 30 wird die Sabbatruhe mit dem Hinweis auf den Herrschaftsanspruch Gottes begründet, der auch ein Recht auf die Zeit des Menschen besitzt. In den Gesetzen erscheint sonst meist der religiöse Charakter des Sabbats betont. Er gilt als Ruhetag zu Ehren Jahves (Ex. 20, 8 ; 35, 2-3 ; Lv. 23, 3 ; Dt. 5, 12-15). Nach Ex. 31, 12-13 ist der Sabbat sogar als ein Bundeszeichen für Israel zu bewerten. Im Dekalog (Ex. 20, 11) wird die Sabbatruhe mit der Ruhe Gottes am letzten Tag der Schöpfungswoche begründet, während der deuteronomistische Dekalog auf die Knechtschaft in Ägypten hinweist (5, 15). In beiden Dekalogen wird die Ausdehnung der Sabbatruhe auf die Sklaven und Fremden gefordert. Aus dem religiösen Charakter der Sabbatruhe versteht man es, daß ihre Verletzung mit dem Tode bestraft wird (Ex. 31, 15 ; 35, 2 ; Nm. 15, 12-15). Die Härte der Strafe zeigt die Schwere der Schuld. Ähnlich ist Lv. 26, 34-35 zu bewerten, wonach das Volk für die Verletzung der Sabbatruhe mit dem Exil bedroht wird, um dem Lande die entzogene Ruhezeit wiederzugeben. Auch die andern Ruhetage, die mit gewissen Festtagen verbunden sind (Ex. 12, 16 ; Lv. 19, 3), sollen gehalten werden. Kennzeichnend ist hier die Begründung mit dem Hinweis auf die Verpflichtung zur Nachahmung der göttlichen Heiligkeit. Ausdruck der göttlichen Heiligkeit war sein Ruhen am siebten Schöpfungstage und eine Nachahmung dieser Heiligkeit ist es, wenn der Mensch seine Zeit nicht nur dem Geschöpflichen zuwendet, sondern auch bewußt sich von der Arbeit freihält, um die Zeit ganz Gott zu weihen. Aus dieser Übersicht ersehen wir, wie die religiöse und soziale Tendenz eines Gesetzes ineinander greift. Der Schutz der menschlichen Persönlichkeit auf dem Gebiet des Arbeitsrechtes wie auf andern Ge-

[1] Volz Paul, Mose und sein Werk, Tübingen 1932, S. 45-49.

bieten hängt eng mit der religiösen Haltung und Bindung zusammen, die der Mensch anerkennt. Je mehr soziale Maßnahmen religiös unterbaut werden, desto mehr tritt die religiöse Bindung des Menschen auch auf sozialem Gebiet hervor.

Die Institution des unfreien Arbeiters, des Sklaven war bei allen Völkern des Altertums eine wirtschaftliche Einrichtung [1], die auch von Israel übernommen wurde. Deutlich aber erkennt man die Tendenzen des *atl. Sklavenrechtes*, die menschliche Persönlichkeit des Sklaven zu schützen und ihm eine möglichst große Freiheit zu gewährleisten. Damit entstand freilich für den Gesetzgeber eine starke Spannung. Einerseits war der Sklave seinem Stande nach keine freie Persönlichkeit, sondern das Eigentum seines Herrn. Anderseits war der Sklave ein Mensch, der wie jeder andere auf die Urrechte des Menschen, vor allem die Freiheit, einen Anspruch hatte. Da das atl. Gesetz bewußt den Schutz des Sklaven betont, sucht es ein Höchstmaß an persönlicher Freiheit zu garantieren, ohne das wirtschaftliche Institut des Sklavenwesens zu beseitigen. Da der Sklave der wirtschaftlich Schwächere ist, gilt ihm die besondere Sorge des Gesetzgebers, während die Rechte des Herrn kaum berücksichtigt werden.

An erster Stelle steht die auffallende Tatsache, daß es für einen Israeliten keine dauernde Sklaverei geben kann, wodurch diese Institution in ihrem Wesen umgestaltet wird. Nach Ex. 21, 2-6 muß jeder israelitische Sklave nach sechsjähriger Dienstzeit entlassen werden, während Lv. 25, 39-46 diese Entlassung für das Jobeljahr festsetzt. Dadurch könnte die Dienstzeit auch weniger als sechs Jahre betragen. Es handelt sich in Lv. um eine ergänzende Bestimmung, die ob des besondern Charakters des Jobeljahres einen neuen Termin für die Entlassung festsetzt. Die Entlassung muß nicht nur unentgeltlich geschehen, sondern nach Dt. 15, 12-18 soll der Sklave nach sechsjähriger Dienstzeit auch Geschenke an Kleinvieh, Getreide, Wein und Öl erhalten, um ihm über die ersten Schwierigkeiten hinwegzuhelfen und eine neue wirtschaftliche Existenz zu ermöglichen. Ausdrücklich wird auf den bedeutenden Nutzen hingewiesen, den der Herr durch die Arbeit des Sklaven hatte, da er ihm einen doppelten Tagelöhnerlohn ersparte. Daraus ersieht man, daß der Sklave mehr unfreier Tagelöhner als Sklave im antiken Sinn war.

[1] Lauterbach l. c. S. 3-28; Jepsen Alfr., Untersuchungen zum Bundesbuch, Stuttgart 1927, S. 24-34. 58-60. 70-79; Lurje M., Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche, Gießen 1927, S. 49-55.

Eine besondere Schwierigkeit entstand, wenn der Herr sich zusätzliche Eigentumsrechte erworben hatte. Das geschah, wenn er dem Sklaven eine Frau gegeben hatte. Ex. 21, 2-6 unterscheidet zwischen der mitgebrachten Familie, die der Sklave auch wieder in die Freiheit mitnehmen darf, und der während der Dienstzeit begründeten Familie. Im letztern Fall blieb die Gattin mit ihren Kindern weiterhin Eigentum des Herrn. Dagegen Lv. 25, 41 spricht nur allgemein von der Entlassung des Sklaven und seiner Familie, was man im Sinn von Ex. verstehen kann, da nur die mitgebrachte Familie als seine Familie bezeichnet werden kann. So sucht der Gesetzgeber einerseits das Persönlichkeits- und Familienrecht des Sklaven zu schützen, anderseits auch das Eigentumsrecht des Herrn zu wahren. Sollte aber ein Sklave aus Anhänglichkeit an seinen Herrn oder die dort begründete Familie im Sklavenstand bleiben wollen, so muß er nach Ex. 21, 6 seinen freien Willensentschluß vor Gericht bekennen, während Dt. 15, 16-17 nur die Durchbohrung der Ohren des Sklaven am Türpfosten als Zeichen seines dauernden Sklaventums erwähnt. Aus diesem Gesetzesmaterial wird es klar, daß ein Israelit nur durch freien Willensentschluß Sklave bleiben kann, d. h. auf sein Recht der Freilassung nach sechs Jahren aus persönlichen, familiären oder wirtschaftlichen Gründen verzichtet.

Neben diesen Israeliten, die sich freiwillig zum dauernden Sklaventum entschließen, kennt Lv. 25, 44-45 lebenslängliche Sklaven nur aus den Fremden und den Beisassen im Lande. Eigentliche Sklaven sind also nur Nichtisraeliten. Um das noch mehr zu betonen, wird der Verkauf von israelitischen Sklaven verboten (Lv. 25, 42). Menschenraub als Versuch, einen Menschen gewaltsam zu versklaven, wird nach Dt. 24, 7 als schweres Verbrechen mit dem Tode bestraft. Wegen dieser Sonderstellung der Israeliten wird die Befreiung israelitischer Sklaven, die Ausländern innerhalb der israelitischen Landesgrenzen gehören, dadurch erleichtert, daß sie nach Lv. 25, 47-55 jederzeit durch Verwandte oder den Sklaven selbst losgekauft werden können. Sonst tritt für sie die Befreiung im Jobeljahr und wahrscheinlich auch nach sechsjähriger Dienstzeit ein. Doch wahrt das Gesetz auch hier den Rechtsschutz des ausländischen Herrn, da die Höhe des Kaufpreises nach den Jahren bis zum nächsten Jobeljahr berechnet werden muß. Bezeichnend ist die Begründung des Gesetzes : Die Israeliten sind Gottes Eigentum, über die der Herr verfügt, da er sie durch die Befreiung aus Ägypten erworben hat (VV. 42. 55). Dieser Satz ist grundlegend für das Sklavenrecht des AT. Als Gottes Eigentum stehen die Israeliten in einem besondern Ver-

hältnis zu Gott. Kein Mensch kann das göttliche Eigentumsrecht sich anmaßen, wie es in einem uneingeschränkten Sklavenrecht der Fall gewesen wäre. Dieser Grundsatz trifft aber nur für Israel zu, so daß die rechtliche Stellung der nichtisraelitischen Sklaven eine andere sein mußte. Hier konnten die allgemeinen Grundsätze des altorientalischen Sklavenrechtes gelten, wenn sie auch in der israelitischen Gesetzgebung gemildert werden.

Etwas anders gelagert ist die Stellung der israelitischen Sklavin (Ex. 21, 7-11). Durch die eheliche Verbindung erhält sie als Nebenfrau ein besonderes Verhältnis zum Herrn. Es gilt also, auch ihre Frauenrechte zu schützen. Falls daher der Herr eine solche Nebenfrau aus dem Sklavenstand nachher zurücksetzt, kann sie jederzeit von den Angehörigen losgekauft werden. Eine Freilassung durch den Herrn ist im Gesetz nicht vorgesehen, da sonst die verschmähte Frau in ihren durch den ehelichen Umgang erworbenen Rechten benachteiligt werden könnte. Sie ist eine Gattin und hat die Rechte der Gattin, wie sie im Eherecht aufgestellt werden. Auch der Verkauf einer solchen Sklavin ist streng verboten (V. 8), damit der Herr sich einer überdrüssigen Frau nicht auf diese Weise entledigen kann. Eine etwas andere Tendenz kennt die deuteronomistische Gesetzgebung (Dt. 15, 12), die von der Entlassung der israelitischen Sklaven und Sklavinnen spricht, nicht aber die Sklavin als Nebenfrau behandelt [1].

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, daß das atl. Gesetz stärker die Persönlichkeitsrechte des Sklaven als das Eigentumsrecht des Herrn betont. Diese grundsätzliche Einstellung bestimmt auch die Stellung des Sklaven innerhalb der Familie des Herrn. Als Grundsatz gilt, daß der Sklave wie ein Tagelöhner oder Beisasse zu behandeln ist (Lv. 25, 39). Dadurch erhält der Sklave eine rechtliche Position in der Familie. Als unfreier Lohnarbeiter hat der Sklave Anteil an der Sabbatruhe, da der Herr seinen Sklaven nicht das harte Los bereiten soll, das Israel in der ägyptischen Knechtschaft ertragen mußte (Dt. 5, 14-15). Ein nichtisraelitischer Sklave kann durch die Beschneidung auch in die kultisch-religiöse Volksgemeinschaft aufgenommen werden, so daß er als Familienmitglied selbst am Paschamahl teilnehmen darf (Ex. 12, 44). Ein solches Recht stand aber den freien Fremden und Beisassen im Lande nicht zu, da sie nicht zu einer israelitischen Familie gehören. Wie weit

[1] Beer G. (Die soziale Stellung der Frau im israelitischen Altertum, Tübingen 191, S. 108) nimmt an, daß nach Ex. 21 jede Sklavin Konkubine gewesen sei und erst Dt. 15 unterscheide zwischen Sklavin und Nebenfrau.

der Familienanschluß sich auswirkt, ersieht man daraus, daß die Sklaven in einem Priesterhaus von den heiligen Gaben essen dürfen, was nur den Angehörigen der Priesterfamilie erlaubt ist (Lv. 22, 10-11).

Für die Lage des Sklaven ist von besonderer Bedeutung das Züchtigungsrecht. Das Gesetz hebt dies Recht des Herrn nicht auf, sondern erläßt nur Schutzmaßnahmen zugunsten des Sklaven. Die Tötung des Sklaven ist dem Herrn nicht erlaubt. Stirbt er während einer Züchtigung oder als Folge der Züchtigung, gilt das als eine strafbare Handlung (Ex. 21, 20), da eine Verletzung der persönlichen Rechte des Sklaven vorliegt [1]. Da aber anderseits der Herr ein Verfügungsrecht über den Sklaven besitzt, wird er nicht ohne weiteres mit dem Tode bestraft. Anderseits wird der Herr auch geschützt bei Anwendung des Züchtigungsrechtes. Tritt der Tod des Sklaven erst nach zwei oder drei Tagen ein, unterstellt der Gesetzgeber, daß die Schuld des Herrn ob maßloser Züchtigung nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, und er bleibt straffrei. Soweit er doch durch maßlose und ungerechte Züchtigung gefehlt hat, ist er durch den Verlust einer Arbeitskraft gestraft. Um die Rechte des Sklaven gegen Willkürakte zu schützen, läßt das Gesetz nur eine maßvolle Züchtigung zu. Tritt bei einer solchen Züchtigung ein bedeutender Schaden für den Sklaven ein, etwa der Verlust eines Auges oder eines Zahnes, so hat der Sklave sich durch diese körperliche Schädigung das Recht auf Freilassung erworben (Ex. 21, 26-27). Jedoch gilt hier nicht der Grundsatz « Auge um Auge, Zahn um Zahn », da der Sklave Eigentum des Herrn und keine freie Persönlichkeit ist. Das Gesetz (Ex. 21, 32) schützt auch das Eigentumsrecht des Herrn, wenn ein Sklave durch ein Tier getötet worden ist, indem der Besitzer des Tieres dem Herrn einen Geldersatz für den verlorenen Sklaven leisten muß. Für den getöteten Sklaven kann aber keine Rechtsperson auftreten, die für ihn selber einen Schadenersatz beanspruchen kann. Eine unterschiedliche Bewertung von Freien und Sklaven zeigt Lv. 19, 20-22, wonach Unzucht mit einer Sklavin wohl eine strafbare, aber keine todeswürdige Handlung ist. Die Sklavin wird nicht besonders bestraft, anderseits auch nicht der sündige Mann, insofern er dem Herrn der Sklavin einen Schaden zugefügt hat. Worin übrigens die Strafe besteht, ist aus dem Text nicht klar ersichtlich [2]. Beide Teile, die sich ver-

[1] Menes l. c. S. 30 bemerkt mit Recht, daß die Sklavin hier nicht als Sache, sondern als Person behandelt werde.

[2] Ob die Strafe nur in dem vorgeschriebenen Schuldopfer besteht oder dazu noch eine andere Strafe verhängt wird, wird kontrovertiert.

gangen haben, fügten dem Herrn keinen besondern Schaden zu, da die Sklavin nicht seine Nebenfrau, sondern nur eine unfreie Arbeiterin war.

So sucht das atl. Gesetz sowohl das Persönlichkeitsrecht des Sklaven als auch das Eigentumsrecht des Herrn zu schützen. Infolge der Natur des Sklaventums kann das nicht in allem gelingen. Aber das Gesetz legt besondern Wert auf den Schutz des Sklaven, so daß der israelitische Sklave kein Sklave im landläufigen Sinn mehr ist, da sein Sklavendienst zeitlich begrenzt ist. Selbst der ausländische Sklave wird als Glied der Familie behandelt und kann Glied des Gottesvolkes werden, so daß er in vieler Hinsicht sich besser steht als der freie Fremde und Beisasse im Lande.

Ehe und Familie als Grundlage des Volkes finden in der atl. Gesetzgebung besondere Berücksichtigung. Aus der Struktur der israelitischen Familie ergaben sich aber eigene Probleme für den Gesetzgeber [1].

Eine Schwierigkeit erhob sich aus der erlaubten Vielweiberei [2]. Zwar werden die Rechte der verschiedenen Frauen nicht gegeneinander abgegrenzt. Das scheint mehr der Hausordnung überlassen zu sein, d. h. dem Befinden des Hausherrn. Der Gesetzgeber greift ein, wo die Rechte der menschlichen Persönlichkeit der Frau am meisten gefährdet sind. Das gilt vor allem von den Nebenfrauen aus dem Sklavenstand, da die Rechte der Frauen aus dem freien Stand durch Ehekontrakt gesichert wurden. Das Gesetz über die Nebenfrauen aus dem Sklavenstand (Ex. 21, 7-11) wurde schon besprochen. Die Grundtendenz dieses Gesetzes ist der Schutz der Persönlichkeit dieser unfreien Nebenfrau als Gattin. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei den kriegsgefangenen Frauen und Mädchen, die ein Israelit heiraten will (Dt. 21, 10-14). Als Kriegsgefangene waren sie zum Sklavenstand bestimmt und standen als Volksfremde dem Herrn schutzlos gegenüber. Ein menschlicher Zug ist es, daß man einer solchen Frau durch das Gesetz eine Trauerzeit zugesteht, in der sie von dem Erlebten Abstand gewinnen und sich in die neuen Verhältnisse eingewöhnen kann. Dann erst ist eine Heirat mit ihrem Besitzer gestattet. Schwieriger wird die Lage einer solchen Verschleppten, wenn der Herr nachher die Ehe mit ihr lösen will. Dann darf sie nicht mehr in den Sklavenstand zurückversetzt, noch als Sklavin weiter-

[1] Vgl. Ring l. c. S. 7-59; Engert Th., Ehe- und Familienrecht der Hebräer, München 1905; Eberharter Andr., Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer, Münster 1914; Neubauer Jak., Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechtes, Leipzig 1920.

[2] Engert l. c. S. 26-30; Eberharter l. c. S. 126-145.

verkauft werden. Sie muß vielmehr in die Freiheit entlassen werden. Durch die Ehe mit ihrem Herrn war sie nicht mehr Sklavin und hatte sich besondere Rechte ihm gegenüber erworben, deren Verletzung oder Nichterfüllung nur durch ihre Freilassung wiedergutgemacht werden können. Sie hatte ihre fraulichen Werte dem Herrn geschenkt, also mehr als die körperliche Arbeit der Sklavin ihm geboten. Darum verlangt der Gesetzgeber zu ihrer Entschädigung ihre Freilassung.

Eine zweite Schwierigkeit der israelitischen Ehe war ihre Auflösbarkeit, wie sie schon aus den bisher besprochenen Gesetzen unterstellt wird. Ausdrücklich behandelt der deuteronomistische Gesetzgeber dies Problem (Dt. 24, 1-4). Die Möglichkeit der Ehescheidung gibt das Gesetz im ersten Satz zu. Der Scheidungsgrund ist aber so allgemein und dunkel ausgedrückt, daß er noch in der christlichen Zeit Gegenstand der Kontroverse in den Rabbinenschulen war (Mt. 19, 1-9 ; Mk. 10, 1-12). Die Form der Ehescheidung ist der Scheidebrief, den aber nur der Mann ausstellen kann. Die Frau ist ihm gegenüber nicht gleichberechtigt. Dagegen darf eine geschiedene Frau wiederheiraten. Das Gesetz aber verbietet die Ehe des ersten Mannes mit der geschiedenen Frau, wenn diese sich wiederverheiratet hat und diese zweite Ehe durch Scheidung oder Tod des Gatten aufgelöst wurde. Sie ist durch die zweite Ehe für ihren ersten Mann unrein geworden. Hier spricht sich die natürliche Scheu vor einer Frau aus, die nach ihrer Verheiratung einem andern Mann folgte. Die Achtung vor der Frauenwürde diktierte dies Gesetz des Dt.

Die atl. Ehehindernisse berücksichtigen meist nur die Verwandtenehen, die Lv. 18, 6-18 kasuistisch auseinandergesetzt werden. Als Grundprinzip gilt, daß der eheliche Umgang mit Blutsverwandten verboten ist. Zur Begründung wird einfach auf Gott als Herrn und Gesetzgeber verwiesen. Bei den Einzelfällen beruft sich das Gesetz manchmal auf die dadurch gegebene Entehrung der Verwandten, dann wieder auf die Blutsgemeinschaft. Beides kommt auf das Gleiche hinaus, da eine Verletzung der Blutsgemeinschaft durch die Ehe eine Entehrung der Verwandtschaft darstellt. Es wird also mehr auf die sittlich-soziale Ordnung der Familie Rücksicht genommen. Die etwaigen gesundheitlichen Folgen für die Nachkommen werden nicht erwähnt [1]. Lv. 21, 7 stellt besondere Ehehindernisse für die Priester auf, die durch die Heiligkeit des Standes gefordert werden. So darf der Priester keine Entehrte,

[1] Engert l. c. S. 54 erkennt in Lv. 18 mehr sozial-humanitäre Erwägungen.

keine Dirne und keine geschiedene Frau heiraten, sondern sein Stand erfordert die Heirat einer Jungfrau. Durch diese atl. Ehehindernisse soll die Ordnung der Familie und die Achtung vor den Verwandten garantiert werden. Ein letztes Ehehindernis ist das Verbot der Ehe mit einem Kastrierten oder sonstwie Verstümmelten (Dt. 23, 3). Da eine Begründung fehlt, sind wir auf Mutmaßungen angewiesen. Man verweist auf die heidnischen Kulte, in denen solch widernatürliche Gebräuche vorkamen. Aber ebenso kann die natürliche Scheu eines gesunden Volkes vor solchen Verstümmelten im Gesetz Ausdruck finden. In jedem Fall wird jede nicht vollwertige Person von der Ehe ausgeschlossen.

Ein besonderes Ehehindernis stellt das Verbot der Mischehe dar, d. h. der Ehe mit Angehörigen eines fremden Volkes. Diese Gesetze beruhen mehr auf völkischer als religiöser Grundlage und sind teilweise durch die geschichtliche Erfahrung Israels in seiner Frühzeit bedingt. An erster Stelle wird die Ehe mit der kanaanäischen Urbevölkerung verboten (Ex. 34, 11-16 ; Dt. 7, 3-4). Bündnis und eheliche Verbindung hätten nicht nur das Zusammenleben zwischen den beiden verwandten Völkergruppen befördert, sondern vor allem die Gefahr des kanaanäischen Götzendienstes für Israel gesteigert. So erfährt das Verbot der Ehe mit Kanaanäern eine religiöse Begründung, die freilich auch in das völkisch-politische Leben hineinragt. Die sonstigen Gesetze dieser Art finden sich im Deuteronomium. Dt. 23, 4-7 werden die Moabiter und Ammoniter aus der israelitischen Volksgemeinschaft ausgeschlossen, wodurch auch die ehelichen Verbindungen verboten sind. Der Grund ist ihr feindseliges Verhalten gegen Israel auf seiner Wanderung nach Kanaan [1]. Anders beurteilt der Deuteronomist die Edomiter und Ägypter (23, 8-9). Erstere gelten als Blutsverwandte und Letztere waren Israels Gastgeber während ihres Aufenthaltes in Ägypten. Sie dürfen im dritten Glied in die Volksgemeinschaft aufgenommen werden. Es handelt sich um solche Edomiter und Ägypter, die innerhalb Israels sich angesiedelt haben. Mit der Aufnahme in die Volksgemeinschaft ist auch die Ehe mit ihnen erlaubt. Aber wahrscheinlich durfte eine solche auch schon vorher geschlossen werden, da kein entsprechendes Verbot vorliegt. Religiös gesehen bedeuten beide Völker keine große Gefahr für Israel, da sie nicht als geschlossene Volksgruppen innerhalb Israels siedelten, noch auch starke nachbarliche Beziehungen zu ihnen bestanden. Die

[1] Bertholet Afr., Die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, Freiburg 1896, S. 142-146.

atl. Mischehengesetzgebung zeigt die Tendenz, die Trennung Israels von gewissen Völkern durchzuführen, die ihm völkisch oder religiös gefährlich werden konnten.

Das Erbrecht ist in einer polygamischen Familie viel verwickelter als in einer monogamischen. Dt. 21, 15-17 sucht vor allem das Erstgeburtsrecht zu sichern. Gesetzlich genießt dies Recht der absolut Erstgeborene in der Familie. Sonst wäre alles von der Willkür des Mannes und seiner Neigung zu irgendeiner seiner Frauen abhängig. Dadurch könnte aber der Friede in der Familie bedroht sein. Das Erstgeburtsrecht billigt dem Erstgeborenen den doppelten Anteil der andern Brüder zu. Dadurch wird die wirtschaftliche Stellung der Familie als Gesamtverband stärker gesichert und ihre Schwächung durch ständige Teilung vermieden. Anderseits hatte allem Anschein nach der Erstgeborene auch besondere Verpflichtungen gegenüber den noch unverheirateten Geschwistern, so daß durch dies Gesetz auch die Leistung der sozialen Pflichten innerhalb der Familie mehr gesichert war. Um eine gewisse Sicherheit in der Erbfolge zu geben, stellt Nm. 27, 8-11 eine Reihenfolge der gesetzlichen Erben auf. Dadurch wurde mancher Familienstreit vermieden und die notwendige Rechtssicherheit geschaffen. Eine besondere Regelung bedurfte die Behandlung der Erbtöchter, da das Gesetz sonst nur die Söhne als erbberechtigt anerkennt. Falls nur Töchter in einer Familie vorhanden sind, werden sie zwar erbberechtigt, aber sie sind in ihrer Eheschließung behindert, da sie nur innerhalb des eigenen Stammes heiraten dürfen, um den Grundbesitz der Stämme nicht zu verschieben (Nm. 36, 5-12). Es geht eben nicht nur um den Rechtsanspruch der Familie, sondern auch um die Erhaltung des jeweiligen Stammesvermögens, das durch die Heirat von Erbtöchtern außerhalb des eigenen Stammes leicht verloren gehen könnte. Wieder stärker um die Erhaltung der Familie bemüht sich das deuteronomistische Gesetz über die Leviratsehe (25, 5-10), indem beim Tode eines Mannes der Bruder des Verstorbenen verpflichtet ist, die Witwe zu heiraten, falls sie keinen erbberechtigten Sohn hat. Der Erstgeborene dieser neuen Verbindung soll den Namen und die Rechte der ersten Ehe weiterführen. Diese fictio juris erlaubte das gesetzliche Fortbestehen einer Familie, die sonst ausgestorben wäre. Diese Bestimmung gilt aber nicht allgemein, sondern nur dann, wenn die Brüder noch zusammenwohnen, so daß die Witwe leicht in den Hausstand des Schwagers übergehen kann. Falls die Schwagerpflicht vernachlässigt wird, ist die Anzeige vor den Gemeindeältesten verpflichtend. Die Strafe für den Säumigen besteht in

einer öffentlichen Beschimpfung seiner persönlichen Ehre und einer Diffamierung seiner Familie [1].

Der Einbruch in den Kreis einer bestehenden Ehe durch den Ehebruch wird vor allem als eine Verletzung der heiligsten Rechte des Ehegatten angesehen. Grundsätzlich wird ein solches Vergehen mit dem Tode der beiden Schuldigen bestraft (Lv. 20, 10-12). Als Begründung wird auf die Heiligkeit Israels hingewiesen, die aus Gott stammt [2]. Lv. 18, 24-30 sieht im Ehebruch eine Verunreinigung des Landes, sodaß solche Sünden mit der Vertreibung aus dem verunreinigten Lande geahndet werden. Ähnlich urteilt Lv. 20, 22-24. Der Ehebruch wird also religiös bewertet als ein Vergehen gegen die von Gott geforderte Heiligkeit des auserwählten Volkes. Um die Lage bei einem Ehebruchsverdacht zu klären, setzt das atl. Gesetz ein Gerichtsverfahren fest (Nm. 5, 11-31). Der Gatte muß ein Eifersuchtsopfer darbringen, da er vielleicht durch schuldbare Eifersucht sich verfehlt hat. Die angeklagte Frau aber muß sich einem Gottesurteil durch Trinken des Fluchwassers unterziehen. Wie dieses Gottesurteil erkannt wird, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls sucht das Gesetz auf religiöser Basis eine Bereinigung der ehelichen Spannung zu erreichen. Die Ehefrau kann ihrerseits keine entsprechende Anklage gegen ihren Mann erheben bei auftretendem Verdacht, da sie dem Gatten nicht in allem gleichberechtigt ist. Auch der Deuteronomist hält die Todesstrafe für die Ehebrecher aufrecht (22, 22). Unzucht mit einem verlobten Mädchen wird als Ehebruch bewertet und mit dem Tode bestraft (Dt. 22, 23-27), weil durch die Verlobung der Mann schon die Rechte auf das Mädchen erlangt hatte. Das Gesetz unterscheidet aber die Lage, um über Schuld oder Unschuld einer Verlobten urteilen zu können. Geschieht die Sünde in der Stadt, wird die Mitschuld des Mädchens unterstellt, da es um Hilfe rufen konnte, so daß beide hingerichtet werden müssen. Geschieht die Sünde auf dem Felde, so wird nur der Verführer bestraft, da die Schuld des Mädchens nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden kann.

Großen Wert legt das Gesetz darauf, daß das Mädchen als Jungfrau in die Ehe eintritt. Die Verführung eines unverheirateten Mädchens bedeutet also eine bedeutende Schädigung, die gerichtlich bestraft werden muß. Ex. 22, 15-16 stellt als Grundsatz auf, daß der Verführer das Mädchen heiraten und dem Vater des Mädchens den entsprechenden

[1] Bertholet l. c. S. 78; Ring l. c. S. 42-49.

[2] Zu einseitig beurteilt Ring l. c. S. 23 den Ehebruch als Eigentumsvergehen.

Brautpreis bezahlen muß. Dann ist die Benachteiligung des Mädchens für sein ferneres Leben vermieden. Falls aber der Vater des Mädchens die Einwilligung in diese Heirat verweigert, muß der Verführer doch die Heiratsgabe für eine Jungfrau bezahlen, da er das Mädchen um diese betrogen hat. Die Tendenz des Gesetzes ist die soziale Sicherstellung des Mädchens durch Heirat oder geldlichen Ausgleich des zugefügten Schadens [1]. Es kann aber auch der Fall eintreten, daß nachträglich der Vorwurf erhoben wird, eine Frau sei bei ihrer Verheiratung nicht mehr Jungfrau gewesen. Dt. 22, 13-21 sieht vor, daß die Eltern der Frau dem Gericht der Gemeindeältesten den Beweis der Jungfräulichkeit ihrer Tochter vorlegen müssen. Erweist sich die Anklage des Mannes als unbegründet, wird er mit Stockschlägen und einer Geldbuße bestraft, da er seine Gattin unbegründet verdächtigt hat. Besteht aber die Anklage zu Recht, muß die Frau vor ihrem elterlichen Hause, dem Ort ihrer Sünde, gesteinigt werden. Daraus ersieht man, wie die Jungfräulichkeit für den Eintritt in die Ehe gefordert wird und wie eine verheimlichte Sünde als Ehebruch behandelt wird, weil durch sie der Mann in seinen Rechten betrogen worden ist. Jedoch stellt das Gesetz auch den Schutz einer unschuldig verdächtigten Frau sicher [2]. Das Verbot des ehelichen Verkehrs während der monatlichen Regel der Frau ist vom Gesetz (Lv. 18, 19) aufgestellt und mit Strafe belegt, damit der Mann auf die besondern Verhältnisse der Frau Rücksicht nehme.

Aus dieser Wertschätzung der Ehe versteht man es, daß auch die andern Sexualvergehen streng bestraft werden (Lv. 18, 19-30 ; 20, 10-21). Meist wird die Todesstrafe gefordert. Selbst auf die Heirat zwischen allernächsten Blutsverwandten steht die Todesstrafe. Während ein unverheiratetes Mädchen, das sich vergeht, nicht schwer bestraft wird, muß eine Priestertochter zur Strafe verbrannt werden (Lv. 21, 9). Denn sie mußte auf den Stand ihres Vaters Rücksicht nehmen. Aus dieser Haltung versteht man es, daß das Gesetz die religiöse Prostitution verbietet und zwar aus religiösen Motiven (Dt. 23, 18-19). Obschon gerade die Prostitution innerhalb des Kultes bis in die späteste Zeit für Israel eine besondere Gefahr bedeutete, wie die Geschichte zeigt, ist es verwunderlich, daß kein Strafmaß im Gesetz festgelegt wird. Die rein weltliche Prostitution wird überhaupt nicht ausdrücklich verboten. Sie ist wohl schon durch das allgemeine Verbot der Unzuchtssünden ge-

[1] Vgl. Dt. 22, 28-29, das etwas milder urteilt. Eberharter l. c. S. 97-126.
[2] Ring l. c. S. 21-22 sieht darin keinen genügenden Schutz für die Frau.

troffen. So suchte das atl. Gesetz auch die sittliche Grundlage für ein gesundes Familienleben zu legen.

Neben der Sicherung der ehelichen Gemeinschaft ist für die Gesundheit der Familie die Autorität der Eltern innerhalb des Gemeinschaftslebens entscheidend [1]. Während die Frau als Gattin dem Mann unterstellt ist, genießt sie als Mutter den Kindern gegenüber eine ähnliche Stellung wie der Vater [2]. Der Dekalog schärft den Kindern die Ehrfurcht vor den Eltern ein als Grundhaltung für die Ordnung in der Familie (Ex. 20, 12 ; Dt. 5, 16). Diese Hochachtung vor den Eltern begründet Lv. 19, 2-3 aus der Verpflichtung, die Heiligkeit Gottes nachzuahmen. Dadurch erhält das vierte Gebot seine Verankerung in Gott, von dem alle Autorität ausgeht. Die ältere Gesetzgebung ahndet die Vergehen gegen die Eltern schwer. Nach Ex. 21, 15. 17 steht auf tätlichem Angriff oder auf Verfluchung der Eltern die Todesstrafe (vgl. Lv. 20, 9), weil sie der Heiligkeit des auserwählten Volkes widersprechen. Das deuteronomistische Gesetz spricht nicht mehr von der Todesstrafe, sondern belegt die Verächter der Eltern mit einem Fluch (27, 16). Da es sich aber um die Abschiedsrede des Moses handelt, können die frühern Strafbestimmungen daneben bestehen bleiben. So sehr die elterliche Autorität durch harte Strafbestimmungen geschützt wurde, so mußte anderseits der Willkür der Eltern gegenüber den Kindern eine Schranke gesetzt werden. Dt. 21, 18-21 erwähnt die Tatsache, daß die Eltern kein Recht über das Leben der Kinder haben. Das mag ausdrücklich hervorgehoben werden mit Rücksicht auf die Strafbestimmungen gegen widerspenstige Söhne. Der Vater kann die angeordnete Todesstrafe nicht selbst verhängen oder vollziehen [3]. Sie können zwar die Kinder in die Schuldknechtschaft verkaufen, wie das Sklavenrecht unterstellt. Sonst beschäftigt sich das atl. Gesetz wenig mit der Stellung der Eltern. Wohl erkennt Nm. 30, 2-17 dem Vater das Recht zu, Gelübde der Kinder oder der Gattin zu lösen. Er ist die oberste gesetzliche Autorität in der Familie, ohne die selbst religiöse Bindungen nicht eingegangen werden können. So hoch die Autorität des Vaters in der Familie ist,

[1] Hempel Joh., Das Ethos des Alten Testamentes, Berlin 1938, S. 71-73 ; Löhr Max, Die Stellung des Weibes zu Jahwereligion und -kult, Leipzig 1908 ; Beer l. c.

[2] Beer l. c. S. 6-34 ; Dürr Lorenz, Das Erziehungswesen im Alten Testament und im antiken Orient, Leipzig 1932.

[3] Eberharter l. c. 172-178. Unrichtig spricht Engert l. c. S. 54 von einer despotischen Herrschergewalt des Vaters.

so geht die Tendenz des Gesetzes dahin, begründete Rechte der Familienmitglieder gegen Willkür zu schützen. Durch die starke Autorität der Eltern und vor allem des Vaters ist die Festigkeit und Ordnung der Familie garantiert. Wenn der Mann sich an die Gesetze hielt, konnte auch die Eintracht mit Gattin und Kindern nicht durch willkürliche Eingriffe in deren Persönlichkeitsrechte getrübt werden. Voraussetzung für all diese Gesetze ist die Struktur der altorientalischen Familie, die von Israel übernommen wurde, deren Auswüchse und Schwächen das Gesetz zu verhindern suchte.

Die *Stellung der Fremden* war in allen altorientalischen Staaten durch die völkische Struktur von Staat und Religion sehr schwierig. Sie blieben Fremdkörper im Gastland, konnten kein Bürgerrecht erwerben und waren mehr oder weniger schutzlos der Willkür ihrer Umgebung preisgegeben. Die atl. Gesetzgebung sucht nun Persönlichkeit und Freiheit des Fremden möglichst zu schützen und ihnen eine einigermaßen gesicherte Existenz im Lande zu verbürgen. Dabei verstehen sich den Umständen entsprechend die meisten Vorschriften von den im Lande ansässigen Fremden, die in einer Art von Schutzverhältnis zu einem Israeliten oder dem Volke stehen. Man könnte sie mehr als Beisassen bezeichnen zum Unterschied von jenen Fremden, die keinen dauernden oder längern Aufenthalt im Lande nehmen [1].

Vor allem ist das AT bestrebt, den Fremden auch religiöse Rechte zu sichern, weil dadurch ihre Einordnung in das Volk Israel von selbst gegeben ist [2]. An der Paschafeier können die Fremden nicht teilnehmen, da es eine religiöse Feier der israelitischen Familie ist. Darum kann den Fremden die Teilnahme nur gestattet werden, wenn sie durch die Beschneidung in die israelitische Volksgemeinschaft aufgenommen sind (Ex. 12, 43-49). Dagegen für die Teilnahme an den Opferfeiern gelten für die Fremden die gleichen Vorschriften wie für die Israeliten. Von Beschneidung ist keine Rede, da für die Verehrung Jahves nicht notwendig die Zugehörigkeit zu Israel erforderlich ist (Nm. 15, 14-16). Abgesehen von der Paschafeier, sind die Fremden von den beiden andern Hauptfesten, dem Wochenfest und Laubhüttenfest, nicht ausgeschlossen

[1] Bertholet l. c.; Löhr Max, Das Asylwesen im Alten Testament, Halle 1930; Breit Herbert, Die Predigt des Deuteronomisten, München 1933, S. 186-189; Heinisch Paul, Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament, Münster 1916, S. 15-29.

[2] Bertholet l. c. S. 67-104.

(Dt. 16, 11. 14). Diese Rücksichtnahme auf die Fremden wird mit dem Hinweis auf die eigene Knechtschaft in Ägypten begründet. Für den Fremden wie den Israeliten gleich verpflichtend ist die Beobachtung der Sabbatruhe (Dt. 5, 14 ; Ex. 20, 10). Schon aus praktischen Rücksichten ist eine solche Maßnahme notwendig, da die Arbeit der Fremden die Sabbatruhe der Israeliten stören und diese leicht aus wirtschaftlichen Vorteilen zur Übertretung des Gebotes verleiten würde. So geschieht die Einordnung der Fremden durch das Gesetz vor allem von der religiösen Basis her, wodurch die Eingliederung in das Gottesvolk erst fest begründet wurde.

Zur Grundlegung der bürgerlichen Rechte der Fremden stellt Ex. 22, 20 den Satz auf, daß jede Bedrückung und Übervorteilung des schutzlosen Fremden verboten sei. Dies wird wieder mit der eigenen geschichtlichen Erfahrung in Ägypten begründet (vgl. Ex. 23, 9). Lv. 19, 33-34 fordert sogar, daß man den Fremden wie einen Einheimischen behandeln und ihn mit der gleichen Liebe und Sorge umgeben müsse wie den Volksgenossen. Darum versteht man es, daß in der mosaischen Abschiedsrede ein Fluch ausgesprochen wird über all jene, die das Recht des Fremden beugen (Dt. 27, 19). Aus all diesen Mahnungen und allgemeinen Bestimmungen erkennt man das Bestreben, dem Fremden die notwendige Rechtssicherheit zu vermitteln und ihn vor jeder Ausbeutung zu schützen. Freilich fehlen Einzelbestimmungen, die die bürgerlichen Rechte der Fremden umreißen. Aber sie sind grundsätzlich vor dem Gesetz den Israeliten gleichgestellt. Diese fremdenfreundliche Haltung des Gesetzes erklärt sich aus den geschichtlichen Erfahrungen Israels in Ägypten. Diese vom Gesetz geforderte Gesinnung ist nur vom Religiösen her verständlich. Man kann also dem atl. Gesetz keine eigentlich fremdenfeindliche Haltung vorwerfen, wenn auch einzelne Maßnahmen für unsere Begriffe schwer verständlich sind. Sie können nur aus der Lage der damaligen Zeit heraus verstanden werden. Aber einen wesentlichen Fortschritt bedeutet es, daß der Fremde in Israel als menschliche Persönlichkeit geschützt ist, die Rechte der Volksgenossen weitgehend genießt und sogar die Aufnahme in die Volksgemeinschaft finden kann [1]. Das Verbot der ehelichen Verbindung mit bestimmten Völkern ist eine nationale und religiöse Schutzmaßnahme, wie wir sahen.

[1] Löhr, Asylwesen S. 11 behauptet zu Unrecht, die Volksstimmung in Israel sei den Fremden nicht günstig gewesen.

Mit dem Fremdenrecht hängt eng zusammen das *Kriegsrecht*[1]. Es fällt auf, daß die fremdenfreundliche Haltung gegenüber den Beisassen im Lande vom Gesetz nicht in gleicher Weise für die Fremden außerhalb des Landes beibehalten wird. VON RAD[2] erklärt es aus dem Volksgedanken. Richtig ist an dieser Sicht, daß die Fremden im Lande sowohl religiös als bürgerlich einen gewissen Anschluß an das Gottesvolk gefunden haben. Aber damit sind nicht gewisse Kriegsgesetze erklärt, die eine besondere Härte gegen die feindlichen Völker in sich schließen. Das läßt sich nur verstehen aus dem Kriegsrecht des alten Orients und aus der religiösen Tatsache, daß Gott der absolute Herr nicht nur Israels, sondern auch der Heidenvölker ist. Aus dem Gedanken der Erwählung Israels werden aber die feindlichen Völker auch Feinde Gottes und fallen den Straf- und Vernichtungsmaßnahmen Gottes anheim. Jeder Krieg wird so leicht zum Religionskrieg, wenigstens vor dem Gesetz.

Besonders hart klingt der Gottesbefehl, einzelne Völker total auszurotten, z. B. die Kanaanäer (Dt. 7, 1-26) und die Amalekiter (Dt. 25, 17-19). Für den erstern Fall ist ein religiöser Grund maßgebend, da die Kanaanäer eine religiöse und völkische Gefahr für Israel bedeuten. Für die Amalekiter ordnet das Gesetz die Ausrottung an als Strafe für ihr Verhalten während des Wüstenzuges Israels. Hier liegt mehr ein nationaler Grund vor, der aber ins Religiöse hineinragt. Man darf eben die religiöse Gesamtschau nicht vergessen, um solchen Gesetzen gerecht zu werden. Nur so kann man auch das Verhalten Israels auf dem Amalekiterzug verstehen (Nm. 31, 1-18). Es handelte sich um einen Ausrottungszug gegen einen feindlichen Wüstenstamm. Darum wurden nicht nur alle Männer getötet, sondern auch alle verheirateten Frauen und die Knaben. Die männliche Bevölkerung bildete die eigentliche Kraft des Stammes. Die verheirateten Frauen hatten sich der Verführung Israels schuldig gemacht und verfielen deshalb dem Gottesbann. Nur die unverheirateten Mädchen, die sich weder Israel gegenüber schuldig gemacht hatten, noch auch für den Fortbestand des Stammes eine Bedeutung hatten ohne die männliche Bevölkerung, wurden am Leben gelassen. Bei diesen und ähnlichen Berichten darf man nicht

[1] SCHWALLY FR., Semitische Kriegsheiligtümer, Erstes Heft, Leipzig 1901; SCHULZ ALF., Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testament, Münster 1915; MENES l. c. S. 109-113.

[2] VON RAD GERH., Das Gottesvolk im Deuteronomium, Stuttgart 1929, S. 46-47.

vergessen, daß nach altorientalischem Recht das besiegte Volk oder die besiegte Stadt Eigentum des Siegers wurde, das aber hier nicht einmal voll ausgenutzt wurde [1].

Das deuteronomistische Kriegsrecht sucht gegenüber dem damals geltenden Recht eine gewisse Humanisierung des Krieges durchzuführen (20, 10-22). Es durfte nicht wahllos gemordet und zerstört werden. Bei freiwilliger Unterwerfung durfte Israel nur Frondienst und Tributzahlung fordern, nicht aber Leben und Freiheit der Bewohner der Stadt antasten. Bei gewaltsamer Eroberung einer Stadt sollten zwar alle wehrfähigen Männer getötet werden, da sie eine ständige Gefahr für Israel bedeuteten. Die Frauen und Kinder samt dem Vieh und der Habe sollten nur als Beutegut behandelt werden. Eine Ausnahme macht das Gesetz nur für die Kanaanäer, an denen der totale Bann aus religiösen Erwägungen heraus vollzogen werden sollte. Ferner verbot das Gesetz, beim Eindringen in ein feindliches Gebiet eine Politik der verbrannten Erde durchzuführen. Sie mußten im Gegenteil die Fruchtbäume schonen, damit das Land nicht versteppte und wertlos wurde.

Eine auffallende Tendenz zeigt das Gesetz über den Kriegsdienst der Israeliten (Dt. 20, 1-9). Es wird vorausgesetzt, daß jeder wehrfähige Israelit an den Kriegszügen teilnimmt [2]. Aber trotzdem wird der Heerführer verpflichtet, vor dem Auszug bestimmte Gruppen seiner Leute zu entlassen. Es handelt sich um solche, die ein unvollendetes Werk in ihrem Hause hinterlassen : die ein neues Haus gebaut und noch nicht bezogen haben ; die einen Weinberg angelegt und noch nicht davon geerntet haben ; die sich verlobt, aber die Gattin noch nicht heimgeführt haben. Dt. 24, 7 ergänzt die letztere Bestimmung dahin, daß Jungvermählte ein Jahr vom Kriegsdienst frei sind, um in Ruhe das neugegründete Familienglück genießen zu können. Der Gesetzgeber mag der Ansicht sein, daß solche Menschen sich nicht voll und ganz im Kampf einsetzen können. Es mögen aber auch humanitäre Gesichtspunkte mitsprechen, daß man ihnen den Genuß des eben vollendeten Werkes gestatten wollte [3]. Eine vierte Gruppe, die vor Beginn des Heereszuges zur Entlassung kommt, sind die Furchtsamen und Verzagten. Sie bringen nicht die rechte Geistesverfassung für den Einsatz im Kampf mit und können leicht andere durch ihre unkämpferische Haltung beeinflussen.

[1] Schwally l. c. S. 33. [2] Galling l. c. S. 24.

[3] Schwally l. c. S. 74-98 führt diese Bestimmungen auf Dämonenglauben zurück, dem von Rad l. c. S. 48-49 mit Recht widerspricht.

Kriegsdienst wird im atl. Gesetz ein Dienst für Gott, da man nach Gottes Willen und Weisung in den Kampf zieht für das Gottesvolk und das Heiligtum Gottes [1]. Deshalb erhebt das Gesetz auch bestimmte religiöse Forderungen für die Krieger. Vor dem Auszug soll der Priester sie zum Gottvertrauen ermahnen, da Gott mit ihnen in den Kampf zieht (Dt. 20, 1-4). Dadurch wird dem Soldaten eine religiöse Begründung des Kampfesmutes gegeben. Als besondere Pflicht wird die Reinheit des Heerlagers gefordert mit dem Hinweis auf die Gegenwart Gottes im Lager. Irgendwelche sanitären Gesichtspunkte gibt der Gesetzgeber für seine Maßnahmen nicht an [2].

So müssen wir feststellen, daß die atl. Kriegsartikel einen Zug zu einer humanitären Kriegführung zeigen, sowohl den Feinden als den eigenen Soldaten gegenüber. Alles aber findet seine letzte Begründung aus dem religiösen Bereich, da Gott Israels Kriegsherr ist.

Von all diesen Gesetzen ist das Gebot der *Nächsten- und Feindesliebe* bestimmt [3]. Das atl. Gebot der Nächstenliebe lautet : Liebe deinen Nächsten wie dich selbst (Lv. 19, 18). Auf dieser Grundforderung bauen viele atl. Gesetze auf bezüglich der Behandlung der Menschen, der Armen, Witwen, Waisen, Fremden und Sklaven. Es fragt sich aber, wie weit der Begriff des « Nächsten » zu fassen ist. Nach dem Zusammenhang geht es in diesem Abschnitt um das Volk Israel, worin auch die Fremden und Sklaven eingeschlossen sind, die innerhalb der Grenzen Israels wohnen und dadurch teilweise wenigstens den Anschluß an das Gottesvolk gefunden haben. Anders liegt die Frage bei der Feindesliebe. Ex. 23, 4-5 bestimmt zwar, daß man dem Feinde helfen soll, wenn er in einer Notlage sich befindet. Jedoch bezieht sich das nach dem Zusammenhang zunächst auf die persönlichen Feinde aus dem eigenen Volk. Das wird bestätigt durch die Wiederholung des Gesetzes in Dt. 22, 1, wo statt des « Feindes » der « Volksgenosse » eingesetzt ist, um die Unklarheit der früheren Bestimmung aufzuheben. Ein ausdrückliches Gebot, die feindlichen Völker zu lieben, besteht im AT nicht, so daß wir nur von einer eingeschränkten Feindesliebe sprechen können [4]. Sie blickt mit ihren Forderungen nicht über die Grenzen des eigenen

[1] Hempel Joh., Gott und Mensch im Alten Testament, Stuttgart 1936, S. 33-44.

[2] Schwally l. c. S. 68 urteilt anders.

[3] Waldmann Mich., Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum, Wien 1902, S. 104-109 ; Nikel Joh., Das Alte Testament und die Nächstenliebe, Münster 1913.

[4] Waldmann l. c. S. 110.

Volkes hinaus. Hier treten nur die Bestimmungen über die Stellung der Fremden im Lande und die Kriegsgesetze wegweisend ein.

Für die sozialen Tendenzen des AT ist neben dem Personenrecht von entscheidender Bedeutung das Sachrecht und zwar besonders das *Eigentumsrecht* [1]. Wesentliche Voraussetzung für die atl. Eigentumslehre ist die Tatsache, daß es kein absolutes und unabhängiges Eigentum gibt [2]. Der wahre und eigentliche Eigentümer ist Gott allein, da die Welt durch seine Arbeit bei der Schöpfung entstand (Gn. 1, 1-2, 4). Der göttliche Eigentumsanspruch wird in der Bibel konsequent durchgeführt (z. B. Ex. 19, 5 ; 1 Kg. 3, 13 ; 1 Chr. 29, 11 ff. ; 2 Chr. 1, 15). Durch seine Tätigkeit und Fürsorge erwarb sich Gott ein besonderes Eigentumsrecht Israel gegenüber, für das er das Land Kanaan eroberte (Ps. 44, 4 ; Nm. 33, 54 ; Dt. 18, 9 ; 19, 14). Die Israeliten sind nur Fremdlinge in Kanaan, denen der göttliche Besitzer gewisse Eigentumsrechte eingeräumt hat. Auf dieser Grundanschauung beruht die ganze atl. Eigentumslehre. Dabei ist die Frage ganz überflüssig, ob die Bibel Privateigentum kennt, da dieses von der Gesetzgebung als etwas Selbstverständliches unterstellt wird.

Die Stellung zu Reichtum und Armut wird vielfach von dem Gedanken an den göttlichen Ursprung des Eigentums der Menschen berührt [3]. Reichtum kann Ausfluß des göttlichen Segens sein als Lohn der Tugend (Job 42, 10-16). Viel öfter aber hat der Reichtum seinen Ursprung in der Sünde der Menschen, im ungerechten Gütererwerb zum Schaden der Mitmenschen (Spr. 10, 2 ; Sir. 5, 1-10). Ähnlich lautet auch das Urteil über die Armut. Es gibt eine von Gott gesandte Armut zur Strafe der Sünde und Gottlosigkeit (Sp. 6, 10 ; 23, 21), oder zur Prüfung und Läuterung eines Gerechten, wie Job. Daneben steht die von Menschen verursachte Armut durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung. Diese von Menschen verursachte Armut wird von Gott scharf abgelehnt (Am. 3, 9-10 ; Jr. 22, 13. 17). So muß Gott seine Maßnahmen treffen gegen Reichtum und Armut, soweit sie aus der Sünde der Menschen stammen. Gott lehnt zwar den rechtmäßig erworbenen Reichtum nicht ab, noch billigt er die ungerechte Verarmung. Das atl. Gesetz erstrebt ein rechtes

[1] Eberharter Andr., Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums, Salzburg 1924 ; Bückers Herm., Die biblische Lehre vom Eigentum, Bonn 1947.

[2] Bruppacher Hans, Die Beurteilung der Armut im Alten Testament, Gotha 1924.

[3] Nötscher Fr., Biblische Altertumskunde, Bonn 1940, S. 135-138.

Mittelmaß in der Verteilung der Güter. Nennen wir es Mittelstandsideal, wobei freilich der niedrigere Lebensstandard des altorientalischen Menschen berücksichtigt werden muß. Jeder sollte soviel besitzen, daß er in normalen Zeiten ohne große Schwierigkeit sich und seine Familie ernähren kann [1]. Dieses Ideal muß man sich vor Augen halten, wenn man die atl. Gesetze in ihrer Tragweite verstehen will.

Einige Bestimmungen dienen dazu, das göttliche Eigentumsrecht den Menschen ins Gedächtnis zu rufen. So müssen wir die Arbeitsruhe am Sabbat verstehen als einen Anspruch Gottes auf die Zeit des Menschen. Gottes Eigentumsrecht äußert sich auch in den Zehntelabgaben für das Heiligtum (Lv. 27, 30-33 ; 14, 22-29 ; Dt. 26, 12-15). Stärker tritt Gottes Anspruch in der Erstgeburtsabgabe hervor, da jede Erstgeburt von Menschen und Vieh, sowie alle Erstlingsfrüchte Gottes Eigentum sind. Die menschliche Erstgeburt muß losgekauft werden (Ex. 13, 2 ; 22, 29 ; 34, 19 ; Nm. 3, 13 ; 8, 16). Die Erstgeburt vom Vieh muß Gott dargebracht oder getötet werden (Ex. 13, 9 ; 34, 19-20 ; Dt. 15, 19-23). Ebenso dienten die Erstlingsgaben der Bodenerzeugnisse und der Bäume als Dankopfer für den Spender der Ernte [2].

Das Streben des Gesetzgebers geht vor allem dahin, den Armen ein Mitbenutzungsrecht am Eigentum der Besitzenden zuzugestehen. Der sog. Armenzehnten mußte alle drei Jahre entrichtet werden (Dt. 14, 28-29). Auch ein gewisses Ernterecht wurde den Armen zugestanden. Beim Durchgang durch einen Weinberg darf man sich an den Trauben sättigen, aber nichts mitnehmen. Auf einem Kornfeld darf man Ähren abpflücken, aber nicht mit der Sichel abschneiden (Dt. 23, 25-26). Die Armen besaßen das Recht der Nachlese. Deshalb war es dem Besitzer verboten, vergessene Garben oder Früchte nachträglich einzuholen (Lv. 19, 9-10 ; Dt. 24, 19-22). Hierher gehört auch die Anweisung, bei der Ernte eine Ecke des Feldes zugunsten der Armen stehen zu lassen (Lv. 19, 9 ; Dt. 24, 19). Noch größer wurde das Mitrecht der Armen auf den Ertrag des Ackers im Sabbatjahr (Ex. 23, 10-11 ; Lv. 25, 2-7). Das Sabbatjahr galt als allgemeines Brachjahr, in dem jede Feldbestellung verboten war. Allen aber stand das gleiche Recht zu, das zufällig auf den Feldern Gewachsene zu ernten. Die Armen erhalten so ein gesetzliches Recht am Eigentumsertrag des fremden Besitzes, so daß sie keine

[1] Vgl. 1 Kg. 5, 5 ; Mich. 4, 4 ; Spr. 15, 16 ; 30, 8-9 usw. Weber Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III. Bd., Tübingen 1923, S. 71.

[2] Lv. 23, 9-14 ; vgl. dazu die Milderungen Dt. 12, 6. 17. 23.

reinen Almosenempfänger sind. Ferner muß sich der Arme auch diesen Anteil am Ertrag durch persönliche Arbeit sichern, wodurch der Charakter des Almosens noch mehr verwischt wird.

Das atl. Gesetz stellte auch einen Schutz gegen die Verarmung auf, um die Menschen vor dem Versinken in das besitzlose Proletariat zu bewahren oder ihnen die Möglichkeit zu bieten zu einem neuen Aufstieg. Dazu gehört vor allem der Eigentumsschutz, den das Gesetz durch das Verbot des Diebstahls grundlegt [1]. Dem gleichen Zweck dienen die Bestimmungen über fahrlässige Beschädigung fremden Eigentums (Ex. 21, 21-22, 20), das Verbot der Verrückung der Grenzsteine (Dt. 27, 11). Wenn das AT sogar einen Fluch ausspricht gegen die Bedrükkung der wirtschaftlich Schwachen (Dt. 25, 17 ; 27, 19) und gegen die Beamtenbestechung (Dt. 21, 25), so wird diese scharfe Form gewählt, weil es sich um Eigentumsvergehen gegen Minderbemittelte und Schutzlose handelt.

Das Gesetz stellt auch einen Schuldnerschutz auf. Infolge seiner wirtschaftlichen Schwäche ist er am meisten in Gefahr, in das besitzlose Proletariat abzusinken. Das Gesetz will nicht nur dies verhüten, sondern ihm einen Ausweg aus der Verschuldung bieten. Darum erkennt es zunächst kein uneingeschränktes Pfandrecht an. Der Gläubiger darf sich nicht selbst das Pfand auswählen, sondern muß an der Türe warten, welchen Gegenstand der Schuldner herausbringt (Dt. 24, 11-13). Noch größern Schutz bietet das Verbot, von den Volksgenossen und den im Lande ansässigen Fremden Zins zu nehmen (Dt. 23, 21). Das Zinsverbot [2] geht vom Gedanken aus, an der Not des Nächsten dürfe man sich nicht bereichern. Darum hatte Ex. 22, 24 schon das Zinsnehmen von den Armen schlechthin verboten. Die eigentlichen Ausländer fallen nicht unter dies Verbot, weil das Zinsnehmen bei ihnen erlaubt war und sie diese auch von den Israeliten forderten. Einen weitern Schuldnerschutz stellen die Verkaufsbeschränkungen für Landbesitz dar. Verkauftes Land kann wieder eingelöst werden (Lv. 25, 23-24). Niemand ist zwar gezwungen, den Besitz in seiner Hand zu behalten, wenn er ihn durch mangelndes Betriebskapital nicht mehr genügend ausnützen kann. Er kann die wirtschaftliche Belastung, die ein unrentabler Landbesitz darstellt, abstoßen, behält aber das Rückkaufrecht, so daß er

[1] Menes l. c. S. 31 ; Ring l. c. S. 61-71. 149-166.

[2] J. Hejcl, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens, Freiburg 1907 ; Ring l. c. 71-78. 166-169.

jederzeit wieder in den Besitz des Familiengutes gelangen kann. Das galt zunächst nur für den eigentlichen Landbesitz, während für die Häuser in der Stadt nur ein einjähriges Rückkaufsrecht bestand (Lv. 20, 25-31 ; 25, 29). Der städtische Besitz konnte in einem reinen Agrarland nicht als eigentliches Produktionsmittel angesprochen werden und bedurfte deshalb nicht des gleichen gesetzlichen Schutzes wie das Anwesen eines Bauern.

Das Sabbatjahr mit einem allgemeinen Schuldenerlaß bedeutet wohl die radikalste Gesetzesmaßnahme zum Schutze des Schuldners [1]. Da es ein Brachjahr war, ist es verständlich, daß in dieser Zeit auch der Schuldendienst aufhörte. Da aber kein Zinsendienst in Frage kommt, kann man den Text nicht davon verstehen. Aber auch die Stundung der Schulden allein wird dem Text nicht gerecht. Denn die ausdrückliche Mahnung, beim Herannahen des Sabbatjahres Darlehen nicht zu verweigern, hätte wenig Sinn, wenn nicht die Gefahr eines Kapitalverlustes bestände. So bleibt nichts anders übrig, als den Text wörtlich zu nehmen von einem wirklichen Erlaß der Schulden ohne die Umdeutung auf Kapital- oder Zinsenstundung. Die Darlehen tragen in Israel nicht den Charakter eines wirklichen Darlehens im geschäftlichen Sinn, sondern sie sind mehr Geldbeihilfen, die man aus Erbarmen mit der Not des Mitmenschen gibt. Solche karitativen Darlehen besitzen in sich schon keine große Sicherheit. Das Gesetz aber unterstellt, daß der Schuldner nicht zurückzahlen kann, wenn er bis zum Sabbatjahr nicht zurückgezahlt hat. Deshalb wird ihm die Schuld auf gesetzlichem Wege wegen Zahlungsunfähigkeit gestrichen. Mit dieser radikalen Maßnahme wird eine dauernde Verschuldung des Grundvermögens vermieden. Wie das AT kein absolutes Eigentumsrecht des Menschen kennt, so besteht auch kein absolutes und uneingeschränktes Schuldenrecht. Ein Mißbrauch vonseiten des Schuldners wurde dadurch erschwert, daß er mit seiner Familie für die Sicherheit haftete und eventuell in die Schuldsklaverei verkauft werden konnte, falls er dem Schuldendienst nicht nachkam.

Zum Schutz des Familienbesitzes stellt das Jobeljahr eine radikale Gesetzesmaßnahme dar [2]. Der gesamte verkaufte Familienbesitz fiel

[1] Dt. 15, 1-11 ; vgl. Junker l. c. S. 47 ; anders König Ed., Das Deuteronomium, Leipzig 1917, S. 130.

[2] Lv. 25, 8-19 ; vgl. Salomon Kurt, Die Lösung des sozialen Problems : Die Bibel, Breslau 1931 ; Schmidt Hans, Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf des Esra, Halle 1932.

alle fünfzig Jahre an den ursprünglichen Besitzer zurück. Diese Maßnahme verhindert jeden Kapitalismus, wie er in Form des Großgrundbesitzes in einem Agrarland möglich ist. Jede Familie, die wegen Verarmung und damit wegen mangelnden Betriebskapitals ihren Besitz veräußert hatte, erhielt die gesetzliche Aussicht, im Jobeljahr wieder von neuem anfangen zu können. In der atl. Gesetzgebung können wir also nicht von einem Verkauf des Familienbesitzes sprechen, sondern nur von einer Verpachtung bis zum nächsten Jobeljahr. Danach richtete sich auch der jeweilige Kaufpreis. Auch hier ist zu beachten, daß der Israelit nicht unbedingt an seinen Familienbesitz gebunden blieb. Falls er ihn nicht mehr bewirtschaften kann, darf er ihn veräußern, wie es eine gesunde Volkswirtschaft fordert. Es gibt in Israel keine staatlichen Maßnahmen zu Sanierungen, wodurch die Last des einzelnen auf die Gemeinschaft abgewälzt werden kann. Jeder hat hier seine eigene Last zu tragen. Jedoch kann er bis zum nächsten Jobeljahr die Zeit benutzen, um seine Familie selbst zu sanieren und in die Lage zu versetzen, auf dem alten Familienbesitz von neuem zu beginnen. Es handelt sich hier um den gesetzlichen Versuch, die kleineren und mittlern bäuerlichen Betriebe gegen das Übergreifen des Großgrundbesitzes zu sichern.

Die atl. Gesetzgebung über das Eigentum ist von zwei Grundsätzen geleitet : 1. Der Arme erhält ein gesetzliches Recht auf einen gewissen Anteil an den Früchten und Erträgnissen des Eigentums anderer. 2. Der Eigentumsschutz geht vor allem darauf aus, den Familienbesitz zu sichern und den Verarmten die Möglichkeit zu bieten, wieder in den Besitz des ursprünglichen Familiengutes zu gelangen. Das ist aber nur möglich, wenn Gott der absolute Herr und Eigentümer der Schöpfung ist und er das Verfügungs- und Verteilungsrecht besitzt und ausübt. Aus der religiösen Grundhaltung versteht es der atl. Mensch, wenn Gott selbst die Maßnahmen zur Verteilung seines Eigentums an die Menschen ergreift, die eine möglichst gerechte und entsprechende Verteilung sichern und wiederherstellen sollen.

Das *Strafrecht*[1] setzt nicht nur die Sanktionen für Übertreter der Gesetze fest. Es zeigt auch gewisse soziale Tendenzen, die hier vor allem in Frage kommen. Das atl. Strafrecht geht von dem Bestreben aus, einerseits den wirklich Schuldigen zu strafen, anderseits auch die Unschuldigen und Geschädigten in ihren Rechten zu schützen. Die Strafgesetze werden daher oft in kasuistischer Form eingehend behandelt.

[1] Ring l. c. 91-110 ; Menes l. c. 117-125.

An erster Stelle seien die Vergehen gegen das Leben des Mitmenschen erwähnt, da sie den schwersten Einbruch in die Persönlichkeitssphäre des andern bedeuten (Ex. 21, 12-14 ; Nm. 35, 16-34). Klar wird zwischen absichtlicher (Mord) und unabsichtlicher Tötung (Totschlag) unterschieden. Der Mörder muß durch den Bluträcher getötet werden, nicht also durch ein regelrechtes Gerichtsverfahren. Der Totschläger dagegen darf nicht getötet werden, sondern muß sich durch die Flucht in eine Asylstadt dem Bluträcher entziehen. Damit nicht auch ein Mörder die Asylstadt aufsucht, muß die Unschuld des Geflohenen durch Gerichtsverfahren festgestellt werden. Der Mörder muß von der Asylstadt ausgeliefert und dem Tode überantwortet werden. Der Totschläger muß bis zum Tode des amtierenden Hohenpriesters im Asyl verbleiben und sühnt durch diesen Zwangsaufenthalt etwaige Schuld, die er sich durch Unvorsichtigkeit bei der Tötung des Menschen zugezogen hat. Um jede Ungerechtigkeit gegen den Mörder zu vermeiden, schaltet Nm. 35, 30-34 ein Gerichtsverfahren ein. Erst wenn durch mehrere Zeugen seine Schuld festgestellt ist, kann er den Händen des Bluträchers überantwortet werden. Charakteristisch ist aber die Bestimmung, daß weder die Strafe für den Mörder noch der Asylaufenthalt des Totschlägers durch Geld abgelöst werden können. Denn das Blutvergießen gilt als eine Entweihung des Landes, das durch Gottes Anwesenheit geheiligt ist. Darum muß Gott die Sühne geleistet werden. Die religiöse Begründung der Strafe erklärt die unerbittliche Härte der Strafgesetze, da es sich um eine Pflicht gegen Gott handelt. Jedoch erkennt man auch das Bestreben, die Verurteilung Unschuldiger zu vermeiden.

Die unabsichtliche Tötung eines Sklaven durch den Herrn wird etwas anders beurteilt (Ex. 21, 20-21). Tritt der Tod während oder unmittelbar nach der Züchtigung ein, so ist der Herr strafbar. Doch wird die Art und Höhe der Strafe nicht festgesetzt. Jedenfalls kommt keine Todesstrafe in Frage, da es sich nicht um eine absichtliche Tötung handelt. Aber auch bei absichtlicher Tötung fehlt für den Sklaven der gesetzliche Bluträcher, der ihn töten könnte, oder vor dem er in die Asylstadt fliehen müßte.

Bei Körperverletzung unterscheidet das Gesetz zwischen schwerer und leichter Verletzung. Eine leichte Verletzung gilt nicht als strafbar. Es muß nur Schadenersatz geleistet werden (Ex. 21, 18-27). Eine schwere Körperverletzung wird nach dem Jus talionis bestraft, indem man in gleicher Weise bestraft wird, wie man den andern verletzt hat. Bei einem Sklaven tritt das Jus talionis nicht ein, sondern er muß als Ersatz

für die Körperschädigung die Freiheit erhalten. Bezeichnend ist es, daß nach Ex. 21, 28-32 auch die Körperverletzung durch ein Tier strafbar ist. Das Tier muß in jedem Fall getötet werden, da es für die Menschen gefährlich ist. Falls ein Freier durch das Tier getötet wurde und der Besitzer um die Gefährlichkeit des Tieres wußte, wird er entweder getötet oder mit einer Geldbuße belegt. War die Gefährlichkeit des Tieres unbekannt, so ist der Besitzer straffrei. Falls aber ein Sklave getötet wurde, muß der Besitzer dem Herrn den Wert eines Sklaven ersetzen. Auffallend ist aber, daß in diesem Fall der Besitzer nicht getötet wird. Die Minderbewertung des Sklaven darf man in diesem Fall nicht zu hoch anschlagen, da auch bei einem Freien eine Geldbuße statt der Todesstrafe eintreten kann. In jedem Fall muß man die Weisheit des atl. Gesetzes anerkennen, das in einer so schwierigen Materie Schuld und Unschuld herauszuarbeiten sucht.

Für Sittlichkeitsvergehen stellt das Gesetz weitgehend die Todesstrafe auf (vgl. Lv. 20, 10-18). Die Schwere dieser Vergehen ergibt sich aus der von Israel geforderten Heiligkeit als auserwähltes Volk (VV. 7-8). Es handelt sich also nicht nur um sittliche Vergehen, sondern um religiöse Verbrechen. Auch die eigentlich religiösen Vergehen finden schwerste Ahndung, da sie sich gegen Gott und sein Volk richten. Diese Sünden sind ein Angriff auf die Existenz des Gottesvolkes, eine Verletzung des mit Gott geschlossenen Bundes. Gegen das in Kanaan verbreitete Kindesopfer wird die Todesstrafe verhängt (Lv. 20, 1-5), ebenso gegen das Zauberwesen (Ex. 22, 18 ; Lv. 20, 6 ; Dt. 18, 10). Denn es handelt sich um ein Abgleiten Israels in das gefährliche kanaanäische Heidentum. Die heidnischen Trauergebräuche werden verboten, ohne daß ein Strafmaß festgesetzt wird (Dt. 14, 1-2). Wahrscheinlich nimmt der Gesetzgeber auf die Trauer der Angehörigen als mildernden Umstand Rücksicht. Dagegen steht auf eigentlichem Götzendienst die Todesstrafe (Ex. 22, 19 ; Dt. 17, 2-7). Götzendienst betrachtet das Deuteronomium als Bundesbruch. Um falsche Beschuldigungen zu vermeiden, fordert das Gesetz gerade hier eine genaue gerichtliche Untersuchung, wozu wenigstens zwei oder drei Zeugen notwendig sind. Das Deuteronomium beschäftigt sich eingehend mit der Verführung zum Glaubensabfall wohl aus der Erfahrung heraus. Falsche Propheten, die zum Abfall aufreizen, müssen getötet werden (Dt. 13, 6). Noch schärfer geht das Gesetz vor, wenn die Verführung zum Glaubensabfall von den eigenen Verwandten ausgeht. Die öffentliche Steinigung muß zuerst von den Verwandten vollzogen werden (Dt. 13, 7-12). Israel ist Gottes

Volk und Eigentum, und darum muß alles rücksichtslos ausgerottet werden, was sich gegen Gott richtet. Selbst die Verwandten müssen die Liebe zum eigenen Blut zurückstellen, wenn es sich um Gottes Interessen handelt. Sie sollen gleichsam durch die Teilnahme an der Hinrichtung ihre eigene Rechtgläubigkeit unter Beweis stellen. Bei Abfall einer ganzen Gemeinde oder Stadt ist zuerst eine genaue Untersuchung erforderlich, da gegen eine Gemeinschaft leicht falsche Vorwürfe erhoben werden und die Folgen eines übereilten Vorgehens sehr schwer sind (Dt. 13, 13-19). Denn eine schuldige Stadt muß mit Krieg überzogen und der totale Bann an ihr vollstreckt werden. Erst dann ist dieser Schandfleck aus Israel getilgt. Religiöse Vergehen und vor allem Abfall sind ein Angriff gegen Gott und seine Rechte und bedrohen die Existenz des Gottesvolkes.

Das Strafrecht sucht auch die besondern Rechte und Stellungen bestimmter Personen zu schützen. Dahin gehört die Bestrafung gewisser Vergehen gegen die Autorität der Eltern mit dem Tode (Ex. 21, 15. 17; Dt. 21, 18-21). Solche Vergehen unterstellen eine katastrophale Zerrüttung der Familienordnung. Darum fordert das Gesetz sogar, daß die Eltern selbst den widerspenstigen Sohn zur Anzeige bringen. Es ist bezeichnend, daß gerade die elterliche Autorität durch solch drakonische Strafen geschützt wird.

Auch jeder Angriff auf die Freiheit des Menschen (Menschenraub) wird mit dem Tode bestraft (Ex. 21, 16). Die Freiheit ist ein so hohes Gut des Menschen, daß ein Vergehen gegen sie als Kapitalverbrechen betrachtet wird. Damit wird ein Damm gegen die gewaltsame Versklavung von Menschen errichtet.

Bei aller Härte der Strafbestimmungen kennt das Gesetz doch jene Mäßigung, die eine ungerechtfertigte und barbarische Handhabung ausschließt. Die im Orient beliebte Ausstellung der Leiche eines Hingerichteten ist zeitlich sehr begrenzt (Dt. 21, 22-23). Ein Gehängter gilt als ein besonders von Gott Verfluchter und das Land darf nicht lange durch ihn entweiht werden. So wird eine barbarische Sitte der orientalischen Völker eingeschränkt. Auch die Handhabung der Prügelstrafe sucht Dt. 25, 1-3 human zu gestalten, indem es bestimmt, daß sie nur in Gegenwart des Richters vollzogen werden darf und die Zahl der Schläge auf höchstens 40 festgesetzt ist. Dadurch wird einerseits die Entehrung eines Menschen verhütet, wie sie bei maßloser Prügelung gegeben ist. Anderseits wird auch eine körperliche Schädigung bei der Prügelstrafe vermieden.

Eine andere Schutzmaßnahme im Strafvollzug ist das Asylrecht [1]. Über die Anwendung des Asylrechtes auf den Mörder und Totschläger wurde schon gehandelt. Die Asylstädte hat Gott selbst nach Ex. 21, 13-14 und Dt. 19, 2-3 bestimmt. Als Asylort gilt auch der Altar des Heiligtums. Das Asylrecht hat erst seinen Sinn, wenn die Blutrache rechtlich besteht [2]. Sie findet sich dort, wo die Organe des Volkes oder Staates noch nicht genügend stark sind, um die Bestrafung eines Mordes selbst durchzuführen. Aber in allen atl. Gesetzen stellt man das Bestreben fest, in das System der Blutrache das Gerichtsverfahren einzubauen und dadurch zurückzudrängen [3]. Von dieser Einschränkung der Blutrache durch ein ordentliches Gerichtsverfahren, das der Vollstrekkung vorhergeht, bis zur völligen Ausschaltung der Blutrache ist kein weiter Schritt mehr, sobald die staatliche Organisation erstarkte.

Als Grundtendenzen der atl. Gesetzgebung kann man bezeichnen die Sicherung der persönlichen Rechte auf Leben, Freiheit, Unversehrtheit und Eigentum, des völkischen Bestandes und der religiösen Reinheit des Gottesvolkes. Neben rein humanitären Überlegungen werden die sozialen Maßnahmen mehr aus religiösen Motiven begründet, vor allem aus dem Gedanken an Gottes Oberherrschaft und Eigentumsanspruch, aus dem Bundesverhältnis zwischen Israel und Gott, aus der von Gott geforderten Heiligkeit seines auserwählten Volkes und endlich aus der geschichtlichen Erfahrung Israels in der Vergangenheit. Diese religiöse Begründung der Gesetze zeigt, daß Israel nur Bestand hat durch seine religiöse Stellung. Dadurch erst erfahren auch seine Gesetze die besondere Note, die sie von den andern Völkern unterscheidet. Die Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit und ihren Rechten hat ihre letzte Begründung nur in Gott, der den Menschen erschaffen hat und seinen Anspruch auf den Menschen in seinen Gesetzen aufrecht hält.

[1] Löhr Max, Das Asylwesen im Alten Testament, Halle 1930.
[2] Merz Erwin, Die Blutrache bei den Israeliten, Leipzig 1916.
[3] Nm. 35, 9-34 ; anders Merz l. c. 37-38.

Literarische Besprechungen

Philosophie

F. J. von Rintelen : Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart. — Meisenheim/Glan. Westkulturverlag Anton Hain. 1951. xxiv-490 SS.

1. Das große Buch von Prof. von Rintelen hat bereits vielfache Beachtung gefunden, selbst sogar wegen seiner breiten Berücksichtigung der Rilkeschen « Weisheit » in rein belletristischen Kreisen. Er entwirft auf dem düsteren Hintergrund der unser heutiges Westeuropa beherrschenden Stimmungen ein umfassendes Bild jener großen philosophischen Bewegung, die hauptsächlich im Existenzialismus systematische Gestalt genommen hat und die er kennzeichnend als Philosophie der Endlichkeit anspricht : eine Philosophie nämlich, die uns hoffnungslos einer Wirklichkeit ausliefert, in der früher oder später alles *endet*, weil für sie keine über das « Hiesige » hinausreichende Transzendenz besteht oder wenigstens keine erweisbar ist (vgl. den bedeutsamen Aufsatz von Prof. Hommes : Das Anliegen der Existenzphilosophie im Philosophischen Jahrbuch 1950, 175-197).

Es beschränkt sich aber nicht auf reine Wiedergabe, es will auch « aus eigenem klaren Ethos heraus Stellung nehmen, annehmen oder überwinden, so wie es berechtigt erscheint » (IX). So bildet es eine Art Summa der drückendsten Unsicherheiten und Abwegigkeiten des gegenwärtigen Denkens sowie ihrer grundsätzlichen Bezwingung, die man nicht ohne bleibenden Gewinn gebrauchen dürfte.

Prof. von Rintelen geht mit sehr umständlicher Ausführlichkeit zu Werk. Dabei kommt es unvermeidlich zu häufigen Wiederholungen. Man nimmt sie dennoch dankbar hin, weil sie dazu dienen, nicht bloß dem Gedächtnis auf so weiten Strecken nachzuhelfen, sondern auch vor allem die tragenden Gedanken jeweils unter neuer Beleuchtung deutlicher herauszuheben. Zumal seine gepflegte Sprache den Reichtum und die Tiefe seiner Erwägungen mit wirksamer Lebendigkeit zur Geltung bringt. Gewissenhaft und behutsam in der auf umfassendster Literaturbeherrschung beruhenden Deutung, fest und unbeirrbar in der Prüfung, versteht er es durch Klarheit, Ruhe und überzeugte Wärme den aufmerksamen Leser zu einsichtiger Zustimmung zu bewegen oder ihn wenigstens in deren versprechende Nähe zu führen.

2. Wir sprachen eben von Klarheit. Es ist aber nicht leicht klar zu sein in einem Bereich, wo mit Widersprüchlichkeit oder forcierter Gegensätzlichkeit geradezu gespielt wird, wie es von Rintelen wiederholt unterstreicht, und wo manchmal der Ausdruck zum Schleier des Gedankens zu werden scheint, so etwa wie nach dem bekannten Spruch Heideggers das Nichts der Schleier des Seins ist, das in ihm west. Heidegger ist es eben vor allem,

den wir hier meinen. Denn von Rintelen befaßt sich hauptsächlich mit ihm, dann aber auch weitgehend mit Rilke und Jaspers. Sartre wird bloß gelegentlich erwähnt. Nur Gabriel Marcel sonst wird einmal ausführlicher besprochen. Nun gehört auch Rilke nicht zu den leicht deutbaren Propheten. Mit Jaspers steht es allerdings etwas anders. Jedenfalls aber ist die sibyllische Dunkelheit mancher Heideggerschen Sprüche sattsam bekannt. Dafür einige Beispiele, die von Rintelen anführt, ohne sie gerade deswegen beanstanden zu wollen.

« In der ekstatischen Einheit der jeweiligen Zeitigung der Zeitlichkeit gründet die Ganzheit des Strukturganzen von Existenz, Faktizität und Verfallen, d. i. die Ganzheit der Sorgestruktur » (44). « Etwas erspringen in stiftendem Sprung, aus der Wesensherkunft ins Sein bringen, das meint das Wort Ursprung » (297). Wahrheit : « das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des Sinnes dessen, was wir das Sein nennen » (410 und 475). Heidegger kann nämlich noch nicht sagen, was das Sein ist. Das muß erst das zukünftige Denken lernen (Humanismusbrief 76) — natürlich ein noch « denkenderes Denken ». Zuerst hieß es : « Das Sein west wohl ohne das Seiende. » Dann aber : « Das Sein west nie ohne das Seiende » (16, 36 und 286). « Was ist die Freude ? Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung. Denn in dieser Nähe naht grüßend die Aufheiterung, worin die Heitere erscheint » (428). « Das Denken, das das Sein denkt, gerät in den Schrecken, demgemäß es nichts anderes vermag, als dieses Geschick des Seins in der Angst auszuhalten » (428), obwohl man nicht sagen kann, was das Sein ist.

Diese überladene Schreibweise, für deren dichterische Beschwingtheit wir übrigens nicht unempfindlich sind und der wir auch nicht eine gewisse, wenn auch mühsam zu erschließende Sinntiefe absprechen möchten, kann unwillkürlich anstecken.

Hören wir z. B. wie von Rintelen den Wert definiert, allerdings ohne nach Heideggers Manier zu « geheimnissen ». « Der Wert ist ein Sinngehalt, welcher als Ziel eines bewußten oder unbewußten Strebens nach verschiedenen Steigerungsgraden der Vollkommenheit realisiert werden soll und Kraft seines inneren Gehaltes, seiner Güte (Eigenwert) sich einer weiteren Ordnung einzugliedern vermag (Relationswert). Sein allgemeingültiger Gehalt wird zur geltenden Wertidee, zur geltenden Wert-form (einschließlich des Wertgehaltes der Naturwerte) für das Subjekt und in der personalen Sphäre der Kultur zugleich zur normierenden Aufgabe an die handelnde Person » (436 Fußnote vgl. 439 mit Fußnoten zu 8 u. 93). Die Ausführungen 447-451 lassen weit richtiger erkennen, als diese zwar umsichtige aber auch recht verknotete Definition, wie der Wert auf das Sein selbst zurückgeht. Auch Heidegger drückt es in seiner Art aus, wenn er schreibt : « Es kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen » (Humanismusbrief 114 zit. 293).

Ein Wert ist nämlich alles, was zur Seinsvollendung mitgehört, die einem Seienden naturgemäß zukommt, sowohl an ihm selbst als auch nach allen Beziehungen, in denen es steht, vorzüglich wenn es sich um ein Seiendes von personalem Rang handelt.

Es ist aber hier nicht der Ort, diese Frage zufzurollen. Es müßte dann auch zugleich überlegt werden, ob nicht auch der Sinn ebenso sehr wie der Wert vom Sein aus allein erhellt werden kann und nicht umgekehrt, wie man es manchmal zu meinen scheint (vgl. De Veritate 1 art. 1 und 21 art. 1, wo verum und bonum aus einem Bezug zum ens erklärt werden). Daraus kann man entnehmen, wie wenig es nach unserem Geschmack geschieht, wenn von Rintelen den Wert als dasjenige bezeichnet, « was das Sein als Fundament des Seienden in seiner Vielfalt der ihm entwachsenden Formen *rechtfertigt*, ja, in ihnen eine *Sinnsteigerung* zu vollziehen vermag » (439 vgl. 39 Fußnote). Der Wert und der Sinn sind es im Gegenteil, die aus erwiesener Seinsgemäßheit ihre Rechtfertigung erst empfangen. Grundsätzlich nämlich hat jedweder Seinsbestand eines Seienden *als solcher* Sinn und Wert : Sinn sofern er *als solcher* vom Denken erkannt wird, Wert sofern er *als solcher* zu dessen Vollendung beiträgt und darum erfordert (erstrebt) wird.

3. Abgesehen aber von den oben berührten Absonderlichkeiten der existenzialischen Denk- und Schreibweise wird es stets schon schwer bleiben, eine Gedankenwelt klar zu deuten, wo unter Rilkes Führung alles sich in schwebenden Bezügen ohne bestimmten Gegenstand auflöst und in vergehenden Vollzügen ohne tragenden Grund (« Der Mensch als Vollzug und Bezug » 55-60). Rilke : « Das Faßliche entgeht, verwandelt sich, statt des Besitzes erlernt man den Bezug » (59), — « ein seliger Lauf, auf nichts zu, ins Freie » (7. Elegie). In einem der Sonette an Orpheus II 13, das er selbst als « allergültigstes Sonett » bezeichnete, hat er auch wirklich all sein Letztes zusammengefaßt : « . . . singender steige, / preisender steige *in den reinen Bezug.* / Hier unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige, / *sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.* // Sei — und wisse zugleich des Nichtseins Bedingung, / den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung, / daß du sie völlig *vollziehst nur dieses einzige Mal.* // Zu dem gebrauchten, wie zum dumpfen und stummen / *Vorrat der vollen Natur, den unzähligen Summen, / zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl* » (von uns unterstrichen).

Zur Abrundung der Rilkeschen Grundanschauung, in der Heidegger, wenigstens früher, jetzt beruft er sich lieber auf Hölderlin, den dichterischen Ausdruck der eigenen Philosophie wiederfinden wollte (86), fügen wir einige weitere Stellen gleich an. Sie sind ebenfalls, wie das « allergültigste » Sonett, bezeichnend für das Klima gänzlicher Endlichkeit, in dem sein Dichtergemüt lebte und webte. Das gehört mit zur Schilderung des Zeitgeistes, wie sie in den zwei ersten Abschnitten unseres Buches steht (I 1-9 und II 10-65).

« Bleiben ist nirgends » (1. El.). Aber trotzdem, « Hiersein ist herrlich » (7. El.). « Warum Menschliches müssen ? . . . Weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar / alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das / seltsam uns angeht. Uns, die Schwindendsten. *Ein*mal / jedes, nur *ein*mal. *Ein*mal und nicht mehr. Und wir auch / *ein*mal. Nie wieder. Aber dieses / *ein*mal gewesen zu sein, wenn auch nur *ein*mal : / irdisch gewesen zu sein, scheint mir nicht widerrufbar » (9. El. vom Dichter unterstrichen). Das Herrlichste aber ist die dichterische Verwandlung – Verklärung der Dinge

durch unser Sagen und Rühmen, das sie « unsichtbar in uns erstehen » läßt, « wie selber die Dinge niemals / innig meinten zu sein ». Deswegen braucht uns das Hiesige. « Erde, ist es nicht dies, was du willst : unsichtbar / in uns erstehn ? (Weltinnenraum !) ... Erde, du liebe, ich will ... Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her. / Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall / ist der vertrauliche Tod » (9. El.). Die Transzendenz wird verneint, oder, wenn man will, restlos der Immanenz einverleibt. « Die Eigenschaften werden Gott, dem nicht mehr Sagbaren abgenommen, fallen zurück an die Schöpfung ... Alles tief und innig Hiesige, das die Kirche ans Jenseits veruntreut hat, kommt zurück ; alle Engel entschließen sich, lobsingend, zur Erde » (Brief vom 22. 2. 1923). Schon zwanzig Jahre zuvor hatte er geschrieben, wie ihm der Glaube erwachsen wäre, « daß die recht haben, welche in einer gewissen Entwicklungszeit ihres Geistes meinen und sagen : Es gäbe keinen Gott und habe nie einen geben können » (Brief vom 14. 2. 1904).

Aber « der vertrauliche Tod ? » « Einsam steigt er (der Tote) dahin, in die Berge des Urleids. / Und nicht einmal sein Schritt klingt aus dem tonlosen Los » (10. El.). Es ist das Zurücksinken zum stummen Vorrat der vollen Natur (Son. an Orpheus II 13), der Sturz des Vergänglichen in die Tiefe des Seins (141) und zugleich, nach der Unrast des Lebens, « Lust, Niemandes Schlaf zu sein », wie er es auf seiner testamentarisch bestimmten Grabschrift « unter der Blume » endgültig bekennen wollte : « Rose, oh reiner Widerspruch, / Lust, / Niemandes Schlaf zu sein unter so viel / Lidern ».

Wenn also Rilke von Gott, von Engeln, von Seelen dichtet, wie er so oft getan, so kann es nur nach seiner Auffassung — wie uns scheint — von inneren Sinnbildern gemeint sein, in denen sich die volle Natur, das All mit seinen verschiedenen Bezügen, mythologisch darstellen läßt.

Allerdings wären « alle möglichen, nur keine sicheren Schlüsse », auf Grund von Rilkes Äußerungen zulässig (von Salis in : Rilkes Schweizerjahre). So könnte er schließlich doch, wenn auch recht verworren und verschwommen, eine Art Gottsucher gewesen sein. « Gott weiß », wie Bruder Klaus zu sagen pflegte. Wir tragen diese nachsichtige Milderung unseres Urteils zum Trost jener nach, die wegen *Stundenbuch* und *Marienleben* an einen christlichen Rilke noch immer glauben möchten.

4. Wir haben nun die markantesten Bekenntnisse Rilkes möglichst synthetisch zusammengestellt. Die meisten von ihnen werden auch bei von Rintelen, natürlich nebst vielen anderen noch, vorgelegt, aber je nach gegebenem Anlaß, und somit im ganzen weitläufigen Werk ziemlich verstreut. Sie bringen uns mit der Zaubermacht ihrer « innigen Schwingung » die existentialische Gesinnungs- und Stimmungswelt ganz besonders nahe. Nun wollen wir den Inhalt der monumentalen Arbeit von Rintelens in ihren Hauptzügen umreißen.

Methodisch und grundsätzlich am wichtigsten ist der Abschnitt (III 66-145) über gegenwärtige Grundhaltungen : Subjektivität (66-101), Ungeständlichkeit (102-145).

Der Ausgang vom Subjekt « ist eine einfache Notwendigkeit » (67), er darf uns aber nicht in die ontologische Luftleere reiner Subjektivität irre-

führen. Der Weg nach innen stellt keine Abschließung von der objektiven Wirklichkeit dar (83) ; das unterschiedlich in der Welt durch Erfahrung Gesehene wird uns objektiv nach seinem wirklichen Bestand geboten (83). « Wir halten daran fest, daß all unsere, auch die gehobenen Gedanken ... auf der Basis aufzeigbarer und zu rechtfertigender Lebens- und Seinserfahrungen erfolgen müssen » (320). « Das Entscheidende muß immer die Aufzeigung ontischer und ontologischer Realerfahrungen bleiben » (405). Indessen kann der metaphysische Aufbruch zur Transzendenz nur durch « ein verantwortliches, folgerichtiges Denken, das sich über seine Grundlagen Rechenschaft gibt », zum Ziele führen (272). Nur auf dem Boden eines inhaltlichen Denkens von unbedingter Gültigkeit, eines folgernden Denkens, wird es gelingen über innerweltliche Endlichkeit hinaus vor- und durchzustoßen (308). Wenn es aber von der Aufstiegsbewegung zur echten Transzendenz heißt (456), sie sei zu vollziehen möglich, « freilich immer auch als Wagnis », so gilt wohl diese sonst bedenkliche Abschwächung metaphysischer Gewißheit, nur von dem hier berührten Aufstiegsweg, nämlich « die Wertbewegung zum höchsten Gut » als « Aufweis dafür, daß sich ein letzter transzendentaler Bezug anmeldet ». Die Beweiskraft ontologischer Schlußfolgerungen soll nicht dadurch in Frage gestellt werden.

Aus der anschließenden Bekämpfung des Formalismus notieren wir zunächst den energischen Protest : « Wir wenden uns vor allem grundsätzlich dagegen, daß in der Erkenntnis ... ein dynamischer Faktor « *der* » begründende und maßgebende sei. Dieser hat mit dem Erkennen, Erhellen, Verstehen usw. als solchem nichts zu tun — oder wir fallen gerade wieder in die subjektivistische Willenssetzung der Wahrheit zurück » (98).

Sodann notieren wir die Schlußbemerkungen : « Ist die Diskrepanz unseres (theoretischen) Wissens um das Wahre und Vollendete zu unserer innerlichen (existenziellen) Haltung zu groß, dann bleibt alles umsonst, da es nicht mit dem inneren Wesen ergriffen wurde. Das ist die *große neue Einsicht aller Existenzphilosophie* (vom Verf. unterstrichen). Übersehen wir aber für die Existenz die Bestimmung durch innere Charakterwerte und durch qualitative Wertausrichtungen, dann mag die starke Hoffnung auf diesen neuen philosophischen Anfang eine vergebliche bleiben » (100-101). Und etwas später : « Mögen wir nun die Beschränkung auf das Formale als unbefriedigend empfinden, wir müssen aber doch sehen, daß alle Wahrheiten und Wesenswerte erst *in der existenziellen Annahme ihre gestaltende Kraft* (wieder vom Verf. unterstrichen) gewinnen können » (101).

Nun aber, daß der persönliche, « existenzielle » Wert eines Menschen an dem Ernst gemessen wird, mit dem er sich für die Wahrheit und ihre Forderungen einsetzt, das ist nichts Neues und es bedurfte gewiß nicht der existenziellen Erhellung, um uns diese Einsicht zu vermitteln. Existenziell wäre nur der « qualitätslose, wertfremde » Formalismus des reinen Bezugs, nach dem es folgerichtig gleichgültig sein müßte, wofür der Einsatz geleistet wird. Das ist allerdings eine Neuheit, aber eine so ungeheuere, daß es niemand, nicht einmal Sartre, besonders nicht nach seiner späteren Wendung zu einem gewissen Humanismus, zuzumuten wäre, wirklich dafür zu stehen. Ein solcher Formalismus, so sehr er in blinder Folgerichtigkeit aus den

existenziellen Annahmen abgeleitet werden möchte, ist eine psychologische Unmöglichkeit. « Er konnte freilich nicht radikal durchgeführt werden », bemerkt von Rintelen mit Recht.

Mit besonderer Befriedigung hingegen verfolgt man von Rintelens Ausführungen 108-124 über Gegenständlichkeit und Ungegenständlichkeit. Man kennt ja die existenzialistische Auffassung, zu der sich auch Gabriel Marcel eifrig bekennt (Exkurs über Gabriel Marcel 115 ff.) : gegenständlich sei nur das Stoffliche, das starre, tote Dingliche ; die Person, das Sein des Selbst und seine mannigfaltige Innenwelt sind dafür ungegenständlich und entziehen sich der objektivierenden begrifflichen Fassung. Freilich, wenn man von vorneherein Gegenstand mit körperlichem Ding gleichsetzt, ist sie nicht abzuweisen. Das ist aber eine nahezu mutwillige Einschränkung der Gegenständlichkeit. Alles worüber man denkt, spricht, schreibt und irgendwie geistig handelt, gleichviel ob es zum sachlichen Bereich der Außenwelt oder zum reflexiven Bereich des Seelischen gehöre, ist eo ipso ein Gegenstand und zwar volens nolens ein begrifflich erfaßter oder wenigstens angezeigter Gegenstand. « Objektcharakter als gegenständlichen Inhalt meiner geistigen Betrachtung kommt allem zu, zu dem der Mensch in irgend einer Weise, ideell oder praktisch, Stellung nimmt » (117). « Wir halten darum ... daran fest, daß die Worte *intentionaler Gegenstand und Objektivität* jenseits der Daseinsschichten des körperlichen oder geistig-personalen Seins sowie des Seins schlechthin verwandt werden müssen, nicht aber intentionaler Gegenstand nur für Dinge und Ungegenständlichkeit für geistige Bezüge » (121).

5. Zur Frage der Existenz selbst (IV 146-181), mit der er sich in gebührender Breite auseinandersetzt, unter besonderer Berücksichtigung der Rilkeschen « Innigkeit » (173-178) nimmt von Rintelen grundsätzlich Stellung mit den kurzen Sätzen : « Unter menschlicher Existenz ist jener Grad des inneren Selbstseins zu verstehen, welcher den Kern einer Wesensperson angibt » (163), « der innerste Kern unserer Wertperson, deren Möglichkeiten mit unserem vollen Dahinter-stehen sich erfüllen sollen » (166).

Der folgende Hauptabschnitt (Verzweiflung und Hingabe V 182-231) bringt unter anderem eine recht ausgeglichene Bereinigung des Gegensatzes Altruismus - Egoismus. « Die Selbstbezogenheit an sich als Selbsterhaltung ist notwendig und berechtigt, wenn sie im Einklang zur Verpflichtung und Liebe anderen gegenüber steht ... Er (der Mensch) hat nicht das Recht der inneren Selbstaufgabe (226). ... Es kommt auf den inneren Gehalt dessen an, was ich anstrebe (227) ... Das Wort selbstlos ist nur in dem Sinn sinnvoll verwendbar, als in einer selbstlosen Handlung ein sich Hingeben und Identifizieren des eigenen Ichs *mit hochwertigem Tun* und damit ein Überwinden eines *unberechtigten, 'nur'* auf meinen Nutzen und Vorteil ausgehenden Verlangens vorliegt » ... « Es ist kein abzulehnender Egoismus, wenn er (der Mensch) sich in seinem Tun und Verhalten erfüllt » (228).

Den anregenden Abschnitt über Todesmystik (VI 232-267) übergehend — die Frage nach der Unsterblichkeit wird dabei nicht eigentlich zum Abschluß gebracht — kommen wir zum großen Schlußteil (Versuche der Transzendenz VII 268-400, Ihr Ungenügen VIII 401-480). Von Rintelen beginnt hier mit einem großzügigen Überblick über die religiöse Stimmung der

Gegenwart samt der ihr eigenen Erscheinung jener Religion ohne Religion, die ihren unreligiösesten Ausdruck fand in der bekannten Frage von Camus : « Kann man ein Heiliger ohne Gott sein ? » Immerhin hatte schon in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts — unter Renans geistiger Vorherrschaft — Jules Lemaître, ein reiner Literat, unter dem Titel « Un martyr sans la foi » eine Erzählung publiziert, die, allerdings in recht mondän spielerischer Manier, einen ähnlichen Gedanken nahezulegen versuchte. Jedenfalls aber hat es selten « eine Zeit gegeben, in der das religiöse Suchen und das metaphysische Ringen einen solchen Grad der Lebendigkeit erreicht hat wie bei vielen Menschen in unseren Tagen » (271).

Zunächst wird die Einstellung Heideggers vorgeführt, die von Rintelen als radikale Endlichkeit beurteilt (273-308), indem er gegen Lotz' mildere Auslegung wiederholt bestreitet, daß Heideggers Weg zum Sein Gottes hinführt : « ganz eindeutig bleibt (bei Heidegger) Transzendenz innerweltlich und wird der Gottes Gedanke vom Sein ausgeschlossen, sonst von Ihm nicht gesprochen, wenn wir vom Anschluß an Hölderlin absehen » (288 Fußnote vgl. die Fußnoten 35 und 444).

Dann kommt die « gesteigerte Endlichkeit » Rilkes zur Sprache (309-344), bei dem alles in die Innenweltlichkeit hereingezogen wird, der personale Gott einfach aufgehoben und das Letzte trotz christlicher Verbrämung in den naturhaften Urgründen gesucht wird (344), wie wir es bereits vorhin gesehen haben.

Schließlich wird die « Theologie » von Jaspers unter dem Titel « Transzendenz im existenziellen Begreifen » (345-400) dargestellt und der Prüfung unterzogen. Bei Jaspers kommen wir der Wahrheit doch insofern näher, als die echte Transzendenz sich am Horizont meldet, hinter dem Schleier des nicht faßbaren Umgreifenden. In acht Thesen zur Philosophie von Jaspers (379-392) wird versucht, « zu seinem in tiefstem Grund schwankenden und eine dauernde Schwebe bevorzugenden Denken » Stellung zu nehmen. Eigentlich erhält bei ihm das Wort Transzendenz einen so umfassenden Sinn, daß schließlich alles wahrhaft wirkliche Sein darunter einbegriffen wird (395). Die Frage ist vielleicht nicht so einfach. Behalten wir im Auge, was Jaspers einmal geschrieben hat, so möchten wir nicht bezweifeln, daß er wenigstens « auf dem Wege ist ». Er hat nämlich einmal geschrieben :

« Der Gedanke, der aus der Unvollendbarkeit jeder Kommunikation und aus dem Scheitern jeder Gestalt der Wahrheit in der Welt die Transzendenz eigentlich begreift, ist wie ein Gottesbeweis » (zitiert 345). Das ist im Grund der augustinische Aufstieg vom Ungenügen der Welt zur höchsten Güte und zur höchsten Wahrheit, die im überweltlichen Gott allein « west ». Seinen leidenschaftlichen und recht intoleranten Antidogmatismus (vgl. Hommes, in oben zitiertem Artikel 192) wird Jaspers vielleicht doch einmal ablegen, um auf seinem Weg bis zum endgültigen und eindeutigen Ziel zu gelangen, das sich ihm bereits aus fast fühlbarer Nähe anzeigt.

In einem langen letzten Abschnitt faßt von Rintelen noch einmal zusammen, alles was er vorhin dargelegt und untersucht hat (VIII 401-479), stellt das Fazit seiner Arbeit in einer Reihe von zwanzig Thesen auf, um mit einem geradezu hymnischen Bekenntnis zum Geist und zur von ihm aus

zu ergreifenden Wahrheit zu schließen. « Wenn wir vom Geist sprechen, meinen wir die jenseits des formalen Intellektualismus stehende, in lebendiger Bereitschaft sich vollziehende Seins- und Wertbetrachtung, die auch ins Metaphysische ausschwingt. Wir werden auch hier in vielem bald vor einem Geheimnis stehen, dem der höhere Geist als Vernunft nicht gewachsen ist. Aber es bleibt doch ein bindendes, weil irgendwie geistig zugeordnetes Geheimnis und nicht eine rein subjektive Gefühls- und Willenshaltung ». Also « unterstellen wir uns den Forderungen des Geistes, dem *Primat des Geistes !* » So auf der letzten Seite. Das sind recht schöne Hinweise.

Aber Hinweise genügen uns nicht. Nachweise brauchen wir. Nicht Wagnis, sondern lichte Gewißheit allein kann entscheiden. Die Transzendenz, wir meinen in eindeutiger Bestimmtheit das wirkliche Bestehen des Überirdischen, des rein Geistigen, Gottes und der abgeschiedenen Menschenseelen (die Welt der sonstigen geistigen Geschöpfe liegt ja jenseits unserer philosophischen Möglichkeiten) ist die dringende Frage, die uns die Existenz stellt. Wir müssen sie lösen. Von Rintelen hat mit den unsere heutige Welt hemmenden, lähmenden Vorurteilen kräftig aufgeräumt. Auf jenen Gipfel, den das folgernde, « denkendere » Denken in seinem Aufstieg aus der Talebene der Erfahrung erreichen kann, hat er uns nicht emporgeführt. Jenen Gipfel, wo die denkende Seele sich unsterblich, weil geistig weiß und wo sie den ewigen Gott in seiner einzigen Erhabenheit wie aus weiter Ferne eindeutig klar erkennt, obwohl sie Ihn weder sieht noch weniger begreift, Ihn den Unbegreiflichen, der in schöpferischer Gegenwärtigkeit alles umgreift und durchgreift, weil alles in Ihm und aus Ihm lebt, wirkt und besteht. *So lange dies nicht geschehen ist, bleibt die echte Transzendenz noch immer in Frage.* Es lag aber wohl nicht im Programm von Rintelens so weit zu gehen.

Zum Schluß sei noch eigens betont, daß von Rintelen es nicht versäumt hat, den positiven Ertrag der Existenzphilosophie, besonders in der phänomenologischen Erhellung der menschlichen Situation, je nach Gelegenheit, gebührend anzumerken.

So wünschen wir denn seinem bedeutenden Werk den verdienten Erfolg.

Freiburg. *M.-St. Morard* O. P.

Th. Crowley O. F. M. : Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries. — Louvain, Institut Supérieur de Philosophie — Dublin, James Duffy & Co. 1950. 223 SS.

Welches war die Wesensstruktur der Philosophie, die an der Artistenfakultät von Paris in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gelehrt wurde ? Aus welchen Quellen wurde sie geschöpft, aus welchen Elementen setzte sie sich zusammen ? Diese Fragen sind von großer Wichtigkeit für den Historiker, der die Lehrrichtungen des 13. Jahrhunderts näher kennzeichnen soll. Je tiefer die Forschung in das nunmehr bereitliegende Material dringt, desto klarer wird es, daß die Zweiteilung « Augustinismus-Aristotelismus » auf philosophischem Gebiet und in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts sich nicht aufrecht erhalten läßt.

Wie sehr die Philosophie in ihrer Entwicklung durch die Aristoteles-

verbote von 1210 und 1215 behindert wurde, hat die programmatische « für Examinazwecke abgefaßte Quästionensammlung », die Grabmann entdeckte und bekanntgab (Mittelalterliches Geistesleben, II, 183-199), erwiesen. Mit Roger Bacon trat eine Umwandlung ein. Von 1236 ab galt die verhängte Exkommunikation, wie Roger in seinem Compendium studii theologiae mitteilt, nicht mehr. Er selbst war einer der ersten, der von dieser Freiheit Gebrauch machte und die libri naturales des Aristoteles, besonders die Physik und die Metaphysik in den Jahren 1240-1245 kommentierte. Auf Grund dieser von R. Steele und F. Delorme edierten Schriften sucht C. in vorliegender Monographie, die der Universität Löwen als Dissertation für den Grad eines Maître agrégé vorgelegt wurde, die Philosophie des Roger Bacon darzustellen. Die Seelenlehre wurde ausgewählt wegen der Zentralstellung, die gerade diese Lehre in der mittelalterlichen Philosophie einnimmt, und wegen der großen Bedeutung, die dem Seelenproblem in den später einsetzenden Kontroversen um die aristotelisch-thomistische Philosophie zukommt. Da aber Rogers Vorlesungen über De anima nicht erhalten sind, mußten die einschlägigen Fragen aus den in den andern Kommentaren gelegentlich geäußerten Bemerkungen über die Seele zusammengetragen werden.

Aus C.s gründlichen Untersuchungen geht hervor, daß Bacon sich ehrlich bemühte, die authentische aristotelische Lehre vorzutragen. Doch seine Seelenlehre ist von vielen fremden, d. i. nicht-aristotelischen Elementen durchsetzt. Die menschliche Seele ist actus et perfectio des Körpers, aber auch Substanz, die den Körper bewegt. Sie ist, dem allgemeinen Hylemorphismus zufolge, aus Materie und Form zusammengesetzt, und durch ihre Vereinigung mit dem Körper wird sie in ihrer spezifischen Wesensaktivität gehindert. Die Seele erkennt durch Abstraktion, aber auch wieder durch Illumination, da der aktive Intellekt, als subsistierende Substanz, den passiven Intellekt erleuchtet. Die menschliche Seele erkennt direkt die singulären Dinge.

Diese und andere Abweichungen von der aristotelischen Seelenlehre sind zum Teil die Thesen, die als charakteristisch für den Augustinismus des 13. Jahrhunderts bezeichnet wurden. Steht nun Rogers Philosophie unter dem Einfluß des hl. Augustinus ? Ist seine Lehre der augustinischen Richtung einzugliedern ? Auf diese Fragen antwortet C. mit einem kategorischen Nein. Ein direkter Einfluß des hl. Augustinus ist nicht vorhanden. Nicht nur wird Augustinus nicht zitiert, aber auch seine Ideen sind Roger fremd. Wenn Roger in späteren Jahren den intellectus agens, der etwas außerhalb der Seele ist, mit Gott gleichstellt, der nach Augustinus die intellektuelle Seele erleuchtet, so kann das allenfalls unter dem Einfluß der augustinisch eingestellten Theologen, etwa des Wilhelm von Paris, geschehen sein. Die vielleicht ungewollten Abweichungen vom echten Aristotelismus erklären sich bei Roger aus dem Einfluß der arabisch-jüdischen Literatur, Avicenna, Algazel, Avicebron, Averroes. Eine besondere Lanze wird gegen Prof. E. Gilson gebrochen, dessen Bezeichnung dieser Lehre als « augustinisme avicennisant » von jeher in der Löwener Schule keinen guten Klang hatte.

Der ausgezeichneten Studie C.s, deren Hauptergebnisse Prof. F. van Steenberghen bereits in seinem großen Werk, Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites (Les Philosophes Belges XIII, Löwen 1942), verwerten konnte, kommt eine große Bedeutung für die genaue Kenntnis der Lehrentwicklung im 13. Jahrhundert zu.

Rom, S. Anselmo. *Johannes P. Müller* O. S. B.

I. K. Ryan : The reputation of St. Thomas Aquinas among english protestant thinkers of the seventeenth Century. — Washington, Catholic University of America Press. 1948.

In einfacher, schlichter Form untersucht der Verf. eine Reihe von bedeutenden und weniger bedeutenden englischen protestantischen Wissenschaftlern des 17. Jahrhunderts nach ihren Beziehungen zu Thomas von Aquin. Zunächst wird jeweils eine kurze Charakteristik des einzelnen Denkers gegeben ; dann werden die Zitate angeführt, die der betreffende Denker dem Aquinaten entnommen hat. Thomas wird von diesen Protestanten nicht nur abgelehnt, sondern vielfach auch zustimmend zitiert. Am meisten bekannt ist diesen Männern begreiflicherweise die Summa theologica gewesen ; aber auch die andern Werke des Thomas sind vielfach genannt. Es zeigt sich, daß Thomas damals auch in der protestantischen Welt Englands als « der » katholische Lehrer gegolten hat, allerdings im Anfang des Jahrhunderts noch mehr wie an dessen Ende. Die Angehörigen der Hochkirche schätzen Thomas mehr wie die der Low-church ; daß sich die protestantischen Theologen mehr mit Thomas beschäftigen als die übrigen protestantischen Gelehrten der damaligen Zeit, dürfte nicht weiter verwundern. — Das Buch tut, so viel ich sehe, einen ersten, vorsichtigen, aber auch sicheren Schritt in noch vielfach unbekanntes Land ; darum stellt es gewiß eine Bereicherung für die Geschichte des Thomismus dar. Es ist, so gesehen, ein gewisser Anfang und wird sicherlich dann eine gute Fortsetzung finden, wenn nicht nur die wörtlichen Zitate aus Thomas bei diesen Denkern herausgestellt, sondern auch dem teilweise mehr unbewußten sachlichen Zusammenhang zwischen diesen Denkern und der einzigartigen Lehre des engelgleichen Lehrers nachgegangen wird. Mich dünkt, daß eine solche Untersuchung gerade für die geschichtliche Aufhellung der englischen Philosophie des 17. Jahrhunderts wertvolle Dienste leisten kann.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

E. J. Ryan : The role of the « Sensus communis » in the psychology of St. Thomas Aquinas. A Dissertation. — Cartagena, Ohio. Messenger Press. 1951.

Was ist nach Thomas der eigentliche Gegenstand des Gemeinsinnes (sensus communis) ? Die verschiedene Beantwortung, die diese Frage innerhalb eines wissenschaftlichen Kreises fand, ward dem Verf. zum Anlaß, vorliegende Studie zum Problem des sensus communis zu schreiben. Je weiter er sich in sein Thema vertiefte, um so mehr mußte er dann erkennen,

daß nicht nur hinsichtlich des Gegenstandes, sondern auch in anderen Spezialfragen, die sich auf den Gemeinsinn beziehen, unter den Erklärern des Thomas verschiedene Ansichten herrschen. R. stellt deshalb, um zur genuinen Lehre des Aquinaten durchzudringen, in durchaus richtiger Weise eine Untersuchung über die Quellen der thomistischen Lehre vom Gemeinsinn voran. Als Quellen für Thomas nennt er hier Aristoteles, Avicenna, Averroes und Albert d. Gr. R. zeigt, wie des Aristoteles Anschauung, von Avicenna verändert, von Averroes möglichst getreu wiederzugeben versucht und von Albert mehr neuplatonisch interpretiert wird. Um nun des Thomas Ansicht feststellen zu können, scheidet der Verf. zwischen dem Thomas der Aristoteles-Kommentare und dem Thomas der selbständigen Werke ; bei letzteren achtet er auf deren zeitliche Reihenfolge (De veritate, Summa contra gentiles, Summa theologica, Quaestio disputata de Anima und als letztes De unitate intellectus). Dabei glaubt er feststellen zu dürfen, daß Thomas in den Kommentaren in erster Linie nur des Aristoteles Ansicht wiedergeben wollte ; wenn sich Unstimmigkeiten zwischen dem in den Kommentaren Dargestellten und der in selbständigen Werken dargebotenen Lehre zeigen, so sei als die eigentliche Ansicht des Thomas die in den selbständigen Werken vertretene anzusehen. Die genaue Beachtung der zeitlichen Reihenfolge der eben angegebenen opera S. Thomae hat das Ergebnis gezeitigt, daß auch in der Lehre vom Gemeinsinn Thomas eine Entwicklung durchgemacht hat. — Wir können hier auf die feineren Einzelheiten nicht eingehen ; es möge genügen, auf die Hauptergebnisse dieser wertvollen Untersuchung kurz hinzuweisen : Der Gemeinsinn ist nach Thomas der erste der sog. inneren Sinne ; er unterscheidet sich von den äußeren wie die höhere Potenz von der niederen ; nach dem Grundsatz : « Je höher der Grad der Immaterialität, desto höher die Erkenntnis » erreicht der Gemeinsinn dasselbe, was der einzelne äußere Sinn, außerdem erfaßt er dasselbe in einer einheitlicheren Form und dazu noch die sog. sensibilia communia (Größe etc.). Im Unterschied zu Aristoteles sieht Thomas mit Avicenna in diesen sensibilia communia nicht, wie man vermuten möchte, den eigentümlichen Gegenstand des Gemeinsinns. Der Gemeinsinn hat seinen Namen deshalb nicht von diesen « sensibilia communia », sondern von der Tatsache, daß er gleichsam die Wurzel der äußeren Sinne ist : er weiß um die Akte der äußeren Sinne, er verbindet und trennt die einzelnen Sinnesobjekte ; ihm entspringt die Einheit der sinnlichen Erkenntnis überhaupt. Als Organ des Gemeinsinnes nennt Thomas mit Albert gegen Aristoteles das Gehirn, ohne indes einen bestimmten Teil des Gehirnes dafür des nähern zu bestimmen, wie dies später mit Berufung auf ein unechtes opusculum des Thomas geschieht. Der dritte Teil des Buches berichtet über die modernen Ergebnisse der Gehirnpathologie und der Psychologie, soweit aus diesen der Nachweis für das Vorhandensein dessen geführt werden kann, was Thomas den sensus communis genannt. Den Schluß bildet eine Bibliographie, die eine Auswahl aus der reichen Literatur bietet, die über Aristoteles, Avicenna, Averroes, Albert d. Gr., Thomas von Aquin und besonders über die moderne Psychologie und Pathologie vorhanden ist ; außerdem ist dankenswerter Weise noch ein Sach-Index beigefügt. — Das Buch verdient

nach seiner methodischen Anlage wie nach seiner Hauptkonzeption vollen Beifall. Wir haben angesichts der großen Sachlichkeit, mit der die Untersuchung durchgeführt wurde, vor allem den einen Wunsch : das Verhältnis des sensus communis zur höheren, geistigen Erkenntnis, das bis jetzt nur gestreift worden ist, möchte Gegenstand einer neuen Untersuchung des Verf. werden !

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

M. Deandrea O. P. : Praelectiones metaphysicae juxta principia D. Thomae. Introductio in Metaphysicam. De ente et eius transcendentalibus proprietatibus. — Romae 1951.

Prof. P. M. D. entwickelt in vorliegendem Buch zunächst seine Anschauungen über Wesen und Wert (Wahrheit und Gewißheit) der Metaphysik, über die Beziehungen der Metaphysik zu den übrigen Wissenschaften, die Methode und Einteilung der Metaphysik. Der zweite Teil des Buches bringt aus der allgemeinen Metaphysik (Metaphysica generalis) die Lehre vom ens commune und den Transzendentalien (Einheit, Wahrheit und Gutheit). Der Verf. legt Wert darauf, stets nachzuweisen, daß er die wahren Anschauungen des hl. Thomas wiedergibt ; daher die vielen und ausführlichen Zitate aus den opera S. Thomae.

Wenn wir dieser allgemeinen Inhaltsangabe gleich einige Worte der Beurteilung beifügen dürfen, dann sei zunächst darauf hingewiesen, daß diese Vorlesungen mit ihrer einfachen, klaren Sprache eine recht gute Einführung in die thomistische Metaphysik, deren Probleme und Lösungen darstellen. Mit zum Besten des Buches gehört das schwierige Kapitel über die analogia entis. Für einen Anfänger sind von besonderer Bedeutung die lichtvollen Unterscheidungen hinsichtlich des objectum und subjectum der Metaphysik. Sachlich hält sich der Verf. überall innerhalb der Grundprinzipien thomistischer Metaphysik, wie wir sie z. B. aus dem berühmten Lehrbuch des verst. Benediktiners Gredt kennen. — Daß bei der Fülle des Stoffes, zumal wenn dieser auf so engen Raum zusammengedrängt ist (das Buch hat samt Bibliographie, Sach-Index und Inhaltsangabe nur 301 Seiten), manche Wünsche übrig bleiben, ist selbstverständlich. Als solche möchte ich hier anfügen : Bemerkungen über den Aristotelischen Metaphysik-Begriff sollten heute an den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung nicht vorübergehen (dazu wäre vor allem von katholischer Seite her das neueste Buch einzusehen : The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics by Joseph Owens. Toronto, Canada 1951). Ferner : Warum wurde des Thomas Schrift De ente et essentia nicht benützt ? — Die Unterscheidung zwischen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Metaphysik dürfte nicht ganz glücklich sein ; wenn man des hl. Thomas Anschauungen über die ersten Prinzipien genau studiert (ich darf hiefür wohl auf mein Buch : Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin verweisen), kann man dieser Ansicht kaum beipflichten. — Wenn zu modernen Anschauungen Stellung genommen werden soll, dann genügt es nicht, z. B. von Heidegger nur den einen Vortrag « Was ist Metaphysik » zu benützen. Was über den Existentialismus gesagt

ist, ist leider zu allgemein, als daß dadurch irgend eines der heutigen existentialistischen Systeme getroffen wäre. Ob nicht gerade im Anschluß an des hl. Thomas tiefschürfendes opusculum De ente et essentia und an seinen Metaphysikkommentar sich eine fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Existentialismus eines Heidegger anbahnen ließe ? Mir scheint, in einer solchen sachlichen Kontroverse bekämen die Gedanken des Aquinaten erst die rechte Leuchtkraft für unsere Gegenwart. — Wenn Thomas in De veritate das pulchrum nicht unter den Transzendentalien aufführt, so ist das kein Beweis dafür, daß er es auch in seiner späteren Zeit nicht dazu gerechnet hätte ; mir scheint, daß Thomas dies tat (vgl. außer den vom Verf. genannten Stellen noch S. Th. II-II 145, 2 u. a.). — Zum Schluß darf ich noch darauf aufmerksam machen, daß eine Menge von Druckfehlern stehen geblieben sind ; ich kann sie hier nicht alle aufführen (der erste findet sich, so viel ich sehe, S. 11 und der letzte S. 287 !).

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

R. Busa S. J. : La Terminologia tomistica dell'Interiorità (Archivum philosophicum Aloisianum A cura della facoltà di Filosofia dell'Istituto Aloisianum S. J. Serie II, 4). — Milano 1949.

P. Busa bezeichnet als Hauptgegenstand seiner Untersuchung die « interiorità », ein Wort, das im Deutschen in etwa mit « Innesein » wiedergegeben werden kann. Methodisch ausgehend von dem Sinn der Präposition « in » greift der Verf. wichtigste metaphysische Probleme auf : was soll das Innesein bedeuten, wenn wir sprechen von einem Innesein eines Teils in seinem Ganzen, eines Körpers oder Geistes in einem Raum, der Ursache im Verursachten, des Aktiven im Passiven, des Passiven im Aktiven, eines Seienden in sich selbst und in einem andern, des Aktes in der Potenz, des Erkannten im Erkennenden, des Tätigen in der Tätigkeit, Gottes in der Welt, im Menschen (in natürlicher und übernatürlicher Weise), durch seine Präsenz, sein Wirken, sein Wesen, der zweiten göttlichen Person in Christus ? Solche Fragen wecken alsobald andere, die unmittelbar damit zusammenhängen, so die nach dem « Zugleich-sein », der Vielheit der Dinge (sonst könnten nicht zwei « zugleich » sein), dem räumlichen und zeitlichen Zugleichsein und Verschiedensein, nach dem Sinn von « Gegenwart », Präsenz und Distanz, Immanenz und Transzendenz, nach der Allgegenwart Gottes und seiner Mitwirkung bei allem geschöpflichen Tun, nach dem univoken wie auch analogen Sinn des verschiedenen Inneseins. — Wie schon aus dieser kurzen Problemübersicht hervorgeht, sind es wahrlich wichtigste philosophische und zugleich theologische Fragen, deren Beantwortung der Verf. aus Thomas allein zu geben sucht. Dabei geht er methodisch so vor, daß er im ersten Teil des Thomas Kommentare zu des Aristoteles physischen und metaphysischen Schriften zu Grunde legt, im zweiten die 35.-37. Distinktion des 1. Buches des Sentenzenkommentars, im dritten die Kapitel 64-70 des 3. Buches der Summa contra gentes, im vierten und letzten Teil die 8. quaestio des ersten Teils der Summa theologica. Diese Methode ermöglicht es ihm, sein großes Problem immer wieder von neuen und von einer neuen

Seite her zu beleuchten. — Dem Verf. ist es wirklich gelungen, in die von ihm behandelten Einzelprobleme viel Licht zu bringen. Zu den nicht bloß historisch, sondern auch sachlich wertvollsten Ergebnissen dieser Untersuchung rechne ich die prachtvolle Herausstellung der rechten Mitte zwischen pantheistischer Verwischung göttlichen Inneseins in der Welt und deistischer Trennung zwischen Gott und der Kratur. Es muß gerade in heutiger Zeit dieses Ergebnis mit besonderer Freude begrüßt werden. Führt auch der Verf. gar keine moderne Literatur an, nennt er Kant auch nur einmal (und da in etwas mißverständlicher Weise), so sieht man doch, daß er mit den Problemen unserer Zeit sehr wohl vertraut ist und seine Untersuchung nicht einem rein historischen Zwecke dienen will. Der Philosoph wie Theologe von heute wird deshalb das Buch mit gleich großem Nutzen benützen können.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

W. Bryar : St. Thomas and the existence of God. Three interpretations. — Chicago, Henry Regnery Company. 1951.

Es ist mir eine besondere Freude, gerade auf dieses Buch von Bryar weitere Kreise aufmerksam machen zu dürfen ; denn hier wird einmal in ganz gründlicher wissenschaftlicher Art der Versuch gemacht, den überaus tiefen Gehalt des thomistischen sog. Bewegungsbeweises dem Verständnis unserer Zeit nahezubringen. Der Hauptteil des Buches ist nur der Sinnerhellung des Bewegungsbeweises gewidmet, wie dieser in der S. Th. in klassischer Weise von Thomas dargeboten wird. In einem ersten größeren Anhang erklärt B. den Bewegungsbeweis nach der in der Summa contra gentes dargestellten Form ; in einem zweiten Anhang wird auf die Hauptquelle des thomistischen Bewegungsbeweises, nämlich Averroes, eingegangen ; ein dritter und vierter Anhang beschäftigt sich mit der Deutung dieses Beweises durch Salamucha (symbolisch-mathematisch), Adler, Gilson, Rousselot, Maréchal, Geiger u. a. — Wer sich von dem Verf. auf seinen schwierigen, verschlungenen Pfaden zur Erkenntnis des tiefen Sinnes dieses Beweises führen läßt, der wird finden, daß es zum Verständnis thomistischer Texte notwendig ist, jedes Wort recht genau, gleichsam wie einen Edelstein von allen Seiten, besonders in dessen ganzen Zusammenhang anzuschauen. Gerade hier wird wieder klar, wie Thomas den Wert eines Wortes zu schätzen wußte. Um dies zu erreichen, wählt der Verf. in gewissem Sinn eine neue Methode : er geht nicht nur von dem oft vielfachen Sinn eines Wortes bei Thomas aus, er sucht den jeweiligen Sinn nicht nur aus Thomas selbst und seinen Quellen zu ergründen ; er versucht in etwa auch die scholastischen Begriffe, die in der heutigen Welt schon Heimatrecht gefunden haben, einmal etwas beiseite zu lassen und den ursprünglichen Sinn der thomistischen Begriffe durch Worte unserer Zeit wiederzugeben. — Daß diese Methode ihre besonderen Gefahren in sich birgt, ist ohne weiteres klar. Man denke z. B. an die Wiedergabe von esse und ens, essentia und existentia. Darf ich esse ohne weiteres mit being wiedergeben ? Gewiß nicht ; es ist auch der

Sinn von being genau herauszuarbeiten. Für einen, der in den scholastischen Termini wenigstens etwas zu Hause ist, mag es darum manchesmal leichter verständlich sein, wenn man auch in der Übersetzung das « esse » stehen läßt und nicht das Wort « being » dafür bringt. Der Verf. hat sich jedoch — das muß voll und ganz anerkannt werden — alle Mühe gegeben, mittels dieser seiner Methode den modernen Menschen in den tiefen Sinn des thomistischen Beweises einzuführen. Wenn man hinsichtlich der Deutung mancher Stellen aus Thomas manchesmal anderer Meinung sein kann, so spielt dies, auf das große Ganze gesehen, nur eine ganz unbedeutende Rolle (man vgl. z. B. die Erklärung der Stelle 4, 5, n. 16 des Physikkommentars S. 164 !).

Auf den überaus reichen Inhalt des Buches im Rahmen einer Rezension näher einzugehen, halte ich für verfehlt. Ich möchte vielmehr wünschen, daß sich recht viele mit diesem Buche auseinandersetzen und auf diese Weise es ermöglichen, den tiefen Sinn des klassischen thomistischen Gottesbeweises gerade unserer Zeit wieder zu erschließen.

Rottenburg a. N. *A. Hufnagel.*

R. Jolivet : Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre. — Editions de Fontenelle. 1950. 110 SS.

Von ihrem Hauptgegenstand werden die Existenzphilosophen von selbst darauf verwiesen, sich auch in besonderer Weise mit dem Tode zu befassen. Die Verschiedenheit der Auslegung menschlicher Existenz führt dann zu einer verschiedenen Deutung des Todes.

J. gibt die Deutung, die Heidegger und Sartre vom Tode bieten, wobei Heideggers Lehre nur soweit berücksichtigt ist, als Sartre Kritik an ihr übt.

Wie in anderen Punkten, so decken sich die Ansichten beider Philosophen auch hinsichtlich des Todes nicht. Was für H. Abschluß und Ziel des Lebens ist, gilt S. als absolute Sinnlosigkeit. Doch kommen beide darin überein, im Tode die endgültige Vernichtung der menschlichen Wirklichkeit zu sehen. Allerdings bringen sie keinen Beweis dafür, noch widerlegen sie die im Laufe der Zeit ausgearbeiteten Unsterblichkeitsbeweise.

S. weist wohl nach, daß H.s Begriff vom Nichts, als der Grundlage des Seins, der in dem des Todes eingeschlossen ist, nicht zu halten ist ; aber er setzt an die Stelle dieses Irrtums einen andern : das Nichts steckt als eine Wirklichkeit im Innern des Seins, hervorgebracht durch das Für-sich, durch den Menschen.

J. zeigt die Willkürlichkeit solcher Behauptungen sowie die damit zusammenhängende schiefe Deutung des Lebens und des Todes überzeugend auf. Von der Unsterblichkeit her, die er aus der Natur des Menschen als einem Geistwesen ableitet, gelingt ihm eine Deutung des Todes, die dessen letztes Geheimnis zwar nicht entschleiert, die aber einen lebenfördernden Sinn erschließt und ein Hoffen über den Tod hinaus tragen und nähren kann.

Geistingen, Sieg. *J. Endres* C. Ss. R.

W. Biemel : Le concept du Monde chez Heidegger. — Louvain, E. Nauwetaerts. 1950. 184 pp.

Das Buch behandelt ein Hauptproblem der Philosophie M. Heideggers. Diese kreist vorwiegend um den Menschen, wenngleich dieser nicht das eigentliche Anliegen Hs. ist. Ist aber der Mensch, das « Dasein » wesentlich in-der-Welt-sein, dann kann dieses « Dasein » nicht verstanden werden, ohne daß Hs. Weltbegriff gedeutet ist.

Umgekehrt kann aber auch die Welt, die Weltlichkeit der Welt nicht begriffen werden, ohne eine Analyse des « Daseins », weil nach H. die Welt ein Seinscharakter des « Daseins » ist.

Ebenso erhält das außermenschlich und innerweltlich Seiende eine letzte Deutung nur, wenn es auf dem Hintergrund dieser Welt gesehen wird, die aber nicht mit der Summe jenes Seienden gleichzusetzen ist. Der Verfasser legt für seine Untersuchungen das Hauptwerk Hs. zugrunde, zieht aber ergänzend auch andere, bis 1950 erschienene Arbeiten hinzu, namentlich dann, wenn der philosophische Standort Hs. in einer bestimmten Frage nicht mehr der von « Sein und Zeit » ist. So hat gerade auch Hs. Ansicht von der Welt und vom In-der-Welt-sein des « Daseins » eine bedeutsame Wandlung durchgemacht. Freilich liegt bis jetzt noch keine abgeschlossene Lehre vor, weil die Klärung des Seinsbegriffs, an dem die Deutung der Welt und die Ontologie des innerweltlich Seienden hängen, immer noch nicht ganz erfolgt ist. Doch wird in der Entwicklung Hs. eine Verlagerung des Schwerpunkts vom « Dasein » zum Sein sichtbar.

Durch eine Zusammenschau der in mehreren Veröffentlichungen gebotenen Aussagen Hs. über das Wesen der Welt gelingt es dem Verfasser, die wirkliche Ansicht Hs. gegenüber falschen Deutungen herauszustellen. Anderseits weist er in einer etwas kurz geratenen Stellungnahme auf wirkliche Mängel und Unklarheiten der Lehre Hs. über Welt und « Dasein » hin.

Der mit der philosophischen Eigenart seines Autors sehr vertraute Verfasser ist stets bemüht, den Leser in den Sinn der gut übersetzten Texte einzuführen. So kann seine Arbeit vielen zu einem zuverlässigen Führer in eine Problemwelt und in eine Art des Philosophierens werden, die ihnen sonst wohl immer verschlossen blieben.

Geistingen, Sieg. *J. Endres* C. Ss. R.

H. Paissag : Le Dieu de Sartre. — Vichy 1950. 158 SS.

Der Atheismus J.-P. Sartres ist kein Nicht-Kennen, sondern ein Nicht-Anerkennen Gottes. Aus fünf Gründen hält S. sich berechtigt, Gott, mit dem er sich in verschiedenen Schriften befaßt, als eine Wirklichkeit abzulehnen : Gott ist unvereinbar mit der menschlichen Freiheit und unerträglich dem menschlichen Für-Sich, er zerstört die Identität des An-Sich der Dinge und die des Für-Sich der Menschen, er ist widerspruchsvoll in sich, und endlich : es gibt keinen Weg, der von den Dingen, sofern man diese nicht nur oberflächlich, sondern nach ihrem wahren Sein betrachtet, zu Gott führt. Die Dinge sind letztlich Existenz und nur Existenz. Existenz aber ist sinnlos, grundlos, ursprunglos, völlig kontingent.

Dem gegenüber sucht P. nicht etwa zu zeigen, daß die scholastische Lehre vom Dasein und vom Wesen Gottes richtig und S.s Ansicht darum falsch ist, sondern er sucht S. von innen her zu überwinden. Dabei setzt er klugerweise beim Existenzbegriff S.s an. Dieser ist ein Pseudobegriff; S. konnte ihn nur gewinnen, indem er an der Wirklichkeit wichtige Seiten unterschlug. Sieht man die Dinge wie sie sind und was sie sind, dann lassen sie sich mit dem Existenzbegriff nicht erschöpfend ausdrücken. Man gewinnt so eine Sicht, die über die Dinge hinausweist und zu Gott führen kann. Im Anschluß daran wird der dem Wesen Gottes am meisten gemäße Begriff erarbeitet und von diesem aus betrachtet, erweisen sich die von S. vorgebrachten Schwierigkeiten gegen das Dasein Gottes als Scheinantinomien.

Die Sachlichkeit, die Anerkennung dessen, was der Gegner richtig sieht, die Methode, der auch er folgen kann, sind auszeichnende Eigenschaften der Untersuchung.

Geistingen, Sieg. *J. Endres* C. Ss. R.

K. Jaspers : La Situation spirituelle de notre époque. Traduit par Jean Ladrière et Walter Biemel. — Louvain, E. Nauwelaerts. Paris, Desclée de Brouwer, 1951. 248 pp.

K. Jaspers' Werk « Die geistige Situation unserer Zeit » ins Französische zu übersetzen und in die Schriftenreihe « Philosophes contemporains » aufzunehmen, hat sicher einen guten Sinn. So wird ein Buch, das eine in die Tiefe gehende Deutung unserer Zeit versucht, einem größeren Leserkreis erschlossen und dieser wird zugleich in die Eigenart des Philosophierens von K. Jaspers eingeführt. Es besteht auch die Wahrscheinlichkeit, daß die 246 Seiten dieses Werkes gründlicher gelesen werden, als die im Umfang so angeschwollenen Hauptwerke des Verfassers.

Die Übersetzung legt die 1946 erschienene 6. Auflage zugrunde, die ein unveränderter Neudruck der 5. von 1932 ist.

Für die Übersetzer war es keine leichte Aufgabe, Jaspers' eigenwillige Ausdrucksweise in ein fremdes Sprachgewand zu bringen. Manchmal mußte die Wortbedeutung geopfert werden, um den Sinn zu wahren. So ist z. B. das im Titel enthaltene Wort « geistig » mit « spirituel » wiedergegeben. Das wortgetreuere « intellectuel » träfe den Sinn weniger, der doch mehr etwas Geistlich-Sittliches als etwas Geistig-Intellektuelles meint. Die von Jaspers als « übersinnlich » bezeichnete christliche Geschichtsauffassung mit « surnaturel » und nicht mit « suprasensible » zu übersetzen (11), wird ebenfalls dem Zusammenhang gerecht. Der bei Jaspers zwischen « Dasein » und « Existenz » bestehende Bedeutungsunterschied ist durch « existence » = Dasein, und Existence = Existenz gekennzeichnet.

Allerdings konnte es nicht ausbleiben, daß da, wo die blockartigen Satzgefüge Jaspers' zerschlagen und in einer der französischen Sprache gemäßen Form wieder zusammengesetzt werden mußten, die Akzente sich ab und zu verschoben haben.

Geistingen. *J. Endres* C. Ss. R.

J. Maréchal S. J. : Précis d'Histoire de la Philosophie moderne. T. I. : De la Renaissance à Kant. Deuxième édition revue et augmentée. — Bruxelles, Edition Universelle. Paris, Desclée de Brouwer, 1951. 355 pp.

Unter den nicht gerade wenigen Darstellungen der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie ist Maréchals Werk wegen seiner Genauigkeit und Klarheit sowie der Art, in der es die Zusammenhänge unter den neben- und nacheinander fließenden philosophischen Strömungen der behandelten Zeit zeigt, für den Studenten immer noch von besonderer Bedeutung. Darum war es eine verdienstvolle Arbeit, es in 2. Auflage herauszubringen. J. Gilbert S. J., der diese besorgte, hat die weder umfangreiche, noch immer gut ausgewählte Literaturangabe der 1. Auflage ergänzt durch die übersichtlich gebotenen Veröffentlichungen von 1933-1949. Der Text selbst ist durch zwei neue Kapitel erweitert. Das 1. dieser Kapitel, von Maréchal eigentlich für den 2. Band des als dreibändig geplanten Gesamtwerkes vorbereitet, bringt eine wertvolle Darstellung und Würdigung J. B. Vicos. Es kann als Vervollständigung des etwas kurz geratenen 4. Kapitels (Autour de Descartes) betrachtet werden. Das 2. hinzugefügte (posthume) Kapitel, das den siegreichen Durchbruch der Physik Newtons behandelt, ergänzt das 3. Buch (L'Empirisme). Mit dem Herausgeber bedauert man, daß Pascal nicht die ihm entsprechende Würdigung gefunden hat, freut sich aber noch mehr ob der gefüllten Darstellung, die Descartes, Spinoza und Leibniz erfahren.

Geistingen. *J. Endres* C. Ss. R.

« Humani Generis »

A. C. Cotter S. J. : The Encyclical « Humani Generis ». — Weston College Press 1951. XI-100 pp.

Das Büchlein enthält ein Vorwort mit sorgfältiger Literaturangabe (bis Juni 1951), den lateinischen Text, parallel dazu eine tadellose, gelungene Übersetzung und schließlich den 50seitigen kurz gefaßten Kommentar. Hier wollte Verf. sich nicht auf Einzelfragen beschränken, sondern das ganze Schreiben seinem ganzen Inhalt nach durchgehen. Er gedachte dadurch, in den bisherigen Veröffentlichungen « eine Lücke zu füllen ». Man findet also klare, sachliche Erläuterungen, eine fließende Einleitung zum denkwürdigen Text, in erster Linie natürlich für jene gedacht, die mit den betreffenden Fragen noch nicht bekannt sind. Die philosophischen Irrtümer werden kurz, systematisch zusammengefaßt, ihre Verurteilungen sicher nicht restriktiv gedeutet ! Was die Theologie betrifft, erwähnen wir folgende kleinere Punkte. Bezüglich der Interpretation der Autorität der päpstlichen Rundschreiben (76) fanden wir nirgends die Unterscheidung zwischen magisterium ordinarium und magisterium ordinarium Romani Pontificis. Tradition, als von der Schrift verschieden, wird fast völlig mit der Lehrgewalt verschmolzen (Tradition, however, as distinct from Scripture, is the authoritative teaching of the Magisterium wether in the past or in the

present (7). Magisterium vivum wird nicht als Gegensatz zum inanimatum, sondern als gegenwärtiges in Gegensatz zum vergangenen definiert (72).

Leider müssen wir noch auf ein nicht ganz harmloses Mißverständnis aufmerksam machen. Es handelt sich um die Inspirationslehre, man interpretiert die ersten elf Kapitel der « Schöpfung ». Die fundamentalen, zum ewigen Heil notwendigen Wahrheiten werden nach der Ansicht von C. in der Sprache der Theologen « inspirata per se » genannt. Die übrigen können, nach dem hl. Thomas, wird ausdrücklich betont, als « inspirata per accidens » bezeichnet werden (81). Gewiß, man sagt auf der Stelle, daß auch diese inspiriert und infolgedessen irrtumslos seien. Trotzdem aber bleibt der Ausdruck « inspirata per accidens » entfremdend, findet sich nirgends beim hl. Thomas und ist im Grunde nichts anderes als eine Verwechslung mit « revelata per accidens ». Die grundlegenden Glaubenswahrheiten werden nämlich von Thomas « revelata per se », die übrigen, kontingenten (daß z. B. Abraham zwei Söhne hatte) « revelata per accidens » genannt. Deshalb sind aber letztere in der Schrift nicht per accidens inspiriert. Das Übergleiten ist umso weniger verständlich als die Termini inspirare — inspiratio bei Thomas noch nicht den eng technischen Schriftsinn haben. Wir finden bei ihm wohl das Wesentliche der Inspirationslehre : Deus est causa principalis, in bezug auf den Ausdruck aber ist der Gebrauch bei ihm noch nicht fixiert. Er spricht vielmehr von inspiratio fidei, prophetae etc. Selbst wenn wir also den Ausdruck « inspirata per accidens » bei ihm finden würden, so wäre es dennoch nicht erlaubt, wie es hier geschieht, von einer Schriftinspiration per accidens zu reden.

Freiburg. *H. Stirnimann* O. P.

L'Encyclique « Humani Generis », Texte Latin — Traduction Française — Commentaire : **J. Levie S. J. ; Fr. Taymans S. J. ; A. Hayen S. J. ; G. Lambert S. J. ; Prof. G. Vandebroek ; L. Renwart S. J.** — Cahier de la Nouvelle Revue Théologique, VIII. — Castermann, Tournai-Paris 1951. 111 pp.

Wir finden hier neben dem lateinischen und französischen Text der Enzyklika fünf kommentierende Artikel, die zwischen Oktober 1950 und April 1951 in der NouvRTh erschienen sind. Jeder der Mitarbeiter wählte einen besonderen Gesichtspunkt.

J. Levie schrieb die Einleitung, in der Veranlassung, Ziel und Inhalt des apostolischen Schreibens kurz skizziert werden. Wo Bemerkungen beigefügt sind, wollen sie einzig, wie Verf. beteuert, die Autorität und Präzision der Enzyklika unterstreichen. So hebt man z. B. in bezug auf das natürliche Gottesverlangen hervor, daß einzig untersagt sei « zu behaupten, Gott könne vernünftige Geschöpfe nicht erschaffen, ohne sie zur seligen Schau zu berufen und zu bestimmen ». Was darüber hinausgeht, werde, betont man, vom Heiligen Vater nicht berührt (6). Zur Verurteilung des Polygenismus wird die grammatikalische Stellung des « nequaquam » sacht untersucht. « Cum nequaquam appareat ... quomodo componi queat » sei nicht dasselbe wie « cum appareat ... componi nequaquam posse ». Die

erste Formel scheint dem Verf. nicht ganz so exklusiv wie die zweite (7). Als « nützlich » empfiehlt man auch zu beachten, daß die Bindung an die « Philosophia scholastica-thomistica » nur vom pädagogischen Standpunkt aus, d. h. zum Unterricht in Seminarien, als verpflichtend zu betrachten sei (9/10).

Der zweite Artikel, « Die Enzyklika und die Theologie », hat *Fr. Tayman* zum Verf. Gleich zu Beginn wird klar und nervig der dogmatische Relativismus von den der Theologia in statu viae inhärenten Unvollkommenheiten gesondert. Zunächst können stets Verbesserungen in bezug auf den Ausdruck erzielt werden. Dann handelt es sich zweitens um abstraktive Erkenntnis, die stets qualitativ unter der intuitiven steht und als solche sich einer unbegrenzten Vervollkommnung öffnet. Endlich dreht es sich um rein analoge Konzepte, die, aus menschlicher Erfahrung genommen, sich nur nach den letzten, positiven Seiten hin auf transzendentale Gegenstände anwenden lassen. Alle diese « Unzulänglichkeiten » werden von der Verurteilung des dogmatischen Relativismus nicht berührt. Was zurückgewiesen wurde, ist nicht die Vervollkommnungsfähigkeit, und damit der Fortschritt, sondern die Verkündigung der Hinfälligkeit der Begriffe, die Behauptung, dieselbe Wahrheit könne durch widersprechende Aussagen formuliert, die Erkenntnis vergangener Zeiten unwahr werden. Demgegenüber wird betont : was erworben ist, bleibt erworben ; selbst eine neue Formel macht die alte nicht unwahr.

Zu beachten sind weiterhin die Ausführungen, die der rationalen Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung gelten. Man fühlt es deutlich, die Enzyklika berührt hier Fragen, die früher Gegenstand der Kontroverse gewesen sind. Sorgfältig werden hier die drei diesbezüglichen Stellen zusammengestellt und mit leichter Zurückhaltung folgende Urteile vorgeschoben : « Es *scheint* also, daß man, um voll mit dem Inhalt der Enzyklika übereinzustimmen, die physische Fähigkeit der menschlichen, sich selbst überlassenen Vernunft annehmen muß, ein gültiges Urteil der Glaubwürdigkeit fällen zu können » (25). « Kann der Mensch ohne übernatürliches Licht die Beweiskraft der Zeichen der übernatürlichen Offenbarung anerkennen ? Die Enzyklika *scheint* uns affirmativ auf diese Frage zu antworten : der menschliche Verstand hat die physische Kraft, die Beweiskraft der Zeichen zu durchdringen » (25). Richtig betont man, daß in Wirklichkeit zwar stets eine helfende Gnade mitspielt. Diese wird aber doch etwas unklar gedeutet, wenn man vom Einfluß spricht, den der Wille auf *jedes Urteil* der Glaubwürdigkeit ausübt (26). Doch handelt es sich hier eher um Schattierungen. Vor allem möchten wir den klar formulierten Schlußsatz festhalten : « Dieses » — das Glaubwürdigkeitsurteil — « braucht nicht das Glaubenslicht, um gewiß zu sein » (26).

Sparsamer hingegen scheinen die Bemerkungen, die zu den Fragen der Erbsünde, der übernatürlichen Ordnung und zum desiderium naturale visionis gemacht werden. Letzteres wird, wie man sagt, nach allgemeiner Lehre, als inefficax erklärt. Die theologisch-methodologischen Fragen, die sich anhand der Enzyklika stellen, werden nicht berührt.

Die mehr philosophischen Teile des Schreibens werden von *A. Hayen*

glossiert. Er gruppiert die Punkte wie folgt : Wert der Vernunft, Verhältnis von Erkennen und Wollen, metaphysische Thesen, Urteil über gewisse Lehren und Tendenzen. Anschließend wird über « traditionellen und progressiven Intellektualismus » und über das Verhältnis des kirchlichen Lehramtes zur Philosophie geschrieben. Schade, daß man gerade in bezug auf den letzten Punkt reichlich aufs Grüne geführt wird. « Der intellektuelle Gehorsam gegenüber dem Lehramt sei nicht Abdankung, sondern Glaubensakt, eine innere Zustimmung des katholischen Philosophen zur schöpferischen Bewegung seiner Vernunft und Freiheit etc. . . . », liest man. Zur eigentlichen Frage aber findet man herzlich wenig. Die « religiöse Bedeutung des thomistischen Intellektualismus » schimmert deutlich die Gedanken von Rousselot durch.

Die Berührungspunkte Enzyklika - Heilige Schrift werden von *G. Lambert* in wirklich vorzüglicher Weise dargestellt. Zunächst werden die vier erwähnten Irrtümer umschrieben, dann, um das Verhältnis von Glauben, Schrift und positiven Wissenschaften etwas zu klären, die Fragen um Transformismus und Polygenismus näher berührt. Man findet hier auf vierzehn gedrängten Seiten einen meisterhaft schönen, kleinen, wertvollen Kommentar zu den beiden Schöpfungsberichten. Der geschichtliche Charakter dieser entspricht der Methode, die man von anderen orientalischen, syrischen und arabischen Schriftstellern her kennt. Man respektiert auch verschiedene Traditionen und ist nicht allzu sehr auf « Harmonisierung » der Quellen erpicht. Daraus erhellt, daß der Verfasser, oder besser Redaktor, selber nicht für alle Einzelheiten der verwendeten « Erzählungen » Anspruch auf äußerste Sachlichkeit erhebt. Besonders möchten wir das wohl abgewogene Urteil zu den Direktiven der Enzyklika in bezug auf Transformismus-Polygenismus hervorheben. Es handelt sich hier nach L. um Entscheidungen, die sich weniger auf die Gegebenheiten der Schrift als auf die Ansprüche des Dogmas im ganzen stützen (61). Transformismus steht nicht weniger als Polygenismus beiden Schöpfungsberichten fern (60).

Der letzte Artikel spricht von der Enzyklika unter dem Gesichtspunkt der sciences naturelles ; gemeint sind hier vor allem : Embryologie, Physiologie, Genetik und Paleontologie. Der rein wissenschaftliche Aspekt wird von Prof. *G. Vandebroek*, der mehr theologische von *P. L. Renwart* behandelt. Für ersteren bilden « sämtliche Lebensformen eine Einheit, deren Entstehungsprozeß man rückwärts verfolgen kann » (79). Der gemeinsame Ursprung sämtlicher Lebewesen wird zwar Hypothese genannt (77), dies aber in einem solchen Sinn, daß man den höchsten Gewißheitsgrad einer wissenschaftlichen Hypothese erreicht. Unter diesem Gesichtspunkt kann man von einer *historischen* Tatsache sprechen (78). Einzig eine methodische Schwierigkeit verbietet, von einer Tatsache schlechthin zu reden : direkte Beobachtung und Experiment stehen aus. Nach der Ansicht des Verf. steht also die These der vollständigen Entwicklung sämtlicher Lebensformen (stets natürlich mit Ausnahme der Seele) außer Zweifel. Das einzige, was zugegeben wird, sind Zweifel gegenüber den verschiedenen erklärenden Theorien.

An diese, sicher extremen Ansichten schließt sich der theologische Kommentar eng an. Bezüglich des Polygenismus, von dem Prof. V. nicht

spricht, findet man sogar in einer Fußnote den Aufruf an die Theologen, « das Geheimnis der Erbsünde zu durchforschen, um nach Möglichkeiten festzustellen, ob die Einheit des Praevaricators und seine Stellung als physischer Vater des gesamten Menschengeschlechtes notwendige Vorbedingungen zur Übertragbarkeit einer Erb-Sünde seien, oder ob im Gegenteil diese verschiedenen, alle geoffenbarten, Punkte nicht doch logisch voneinander unabhängig sind » (88, n. 38). Gewiß wird der Polygenismus zunächst als wissenschaftliche Hypothese zurückgewiesen, die Frage nach der rein logischen Vereinbarkeit mit dem Dogma kann also hypothetisch gestellt werden. Aber es handelt sich doch darum, zu wissen, ob diese Frage überhaupt noch Sinn hat, und ob es dazu, auch « salvo meliori Ecclesiae iudicio », eines Aufrufes bedarf ! — Wir müssen, einen Blick zurückwerfend, gestehen, daß wir, mit Ausnahme von G. Lamberts Artikel, nicht ganz das gefunden haben, was wir von einem sonst so vorzüglich präsentierten Symposion erwarteten.

Freiburg. *H. Stirnimann* O. P.

Missiologie

André V. Seumois O. M. I. : Introduction à la Missiologie. (Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Supplementa, III. Band) — Schöneck-Beckenried, Administration der NZM. 1952. 491 SS.

Die Missiologie ist eine junge Wissenschaft. Das hat einerseits den Vorteil, daß sie in jugendlicher Frische noch in so viel unerforschtes Neuland vorstoßen kann, andererseits hat sie eben durch diese Jugendlichkeit schon viel gelitten. Sie mußte kämpfen um für « voll genommen » zu werden im akademischen Bereich und sogar bei den Missionaren, denen sie so spontan helfen wollte. Auch hat sie z. B. gelitten, als sie sich zu weit entfernte von der gewöhnlichen Ekklesiologie. Überdies hat sie mit sich selbst zu tun, weil sie sich selbst noch nicht genügend kennt. Seumois' « Einführung » will nun dazu beitragen, ihre « Selbsterkenntnis » zu verbessern. « Identifier la science missionnaire » (S. 13), das ist die Aufgabe, die er sich mit seiner Veröffentlichung stellt. « Nous visons donc à apporter dans un style simple des solutions claires et concises aux nombreux problèmes que soulève l'identification de la missiologie, car l'élaboration des traités missiologiques en dépend » (S. 17).

Mit Freude und Dankbarkeit können wir die wertvolle Arbeit den Lesern empfehlen. Seumois' Einführung überragt alle Traktate der gleichen Art, die bis jetzt erschienen sind. Sie zeugt von der staunenswerten Fachkenntnis des Verf. und von seinem scharfen spekulativen Geist. Sie führt uns in einer eingehenden, kritischen Auseinandersetzung vor, was bereits getan und was noch zu tun ist auf dem Gebiete der Missionswissenschaft. Dadurch werden die Lücken in der Vergangenheit aufgedeckt und die Entwicklungslinien für die Zukunft vorgezeichnet.

Es wäre unmöglich, im Rahmen einer Besprechung die Themen, die

behandelt und die Probleme, die aufgeworfen werden, auch nur zu nennen. Wir sind deswegen gezwungen, lediglich eine schematische Zusammenfassung des Werkes zu geben mit einigen Bemerkungen, die uns am wichtigsten erscheinen.

S. beginnt mit der Hervorhebung von zwei großen Fehlern, die dem Missionsapostolat des 19. Jahrhunderts anhafteten : der romantische Charakter der damaligen Missionsliteratur mit ihren überschwenglichen Lobreden und die mangelhafte, technische Ausbildung der Missionare. Obwohl man sagen kann, daß diese Fehler in der jetzigen Zeit größtenteils behoben sind, bleibt auf diesem Gebiete doch noch viel zu wünschen übrig. Die Ausbildung vieler Missionsschwestern z. B. kann man noch nicht « beispiellos » nennen ! « La solution est indiquée. C'est le développement de la science missionnaire qui s'impose, tant pour la formation professionnelle du futur missionnaire que pour le sain redressement de la littérature missionnaire » (S. 5). Diese Entwicklung der Missionswissenschaft hängt ab von der Lösung ihrer Anfangsprobleme, die jedoch nicht vom Anfang an zu lösen waren ! Fragen tun sich auf, wie z. B. : Was ist Missionswissenschaft, wie weit reichen ihre Verzweigungen, was ist ihr Objekt, ihr wissenschaftlicher Charakter, ihre Einteilung, ihre Methode. Worin besteht ihre Einheit, was ist ihr Nutzen, ihr Verhältnis zu den verwandten Wissenschaften, ihre Geschichte, was sind die Bedingungen dafür, daß sie sich in der Zukunft besser entwickeln kann ? Diese und ähnliche Fragen werden in den sechs Teilen des Buches behandelt : *Wesen* (I), *Einteilung* (II), *Wichtigkeit* (III), *Hilfswissenschaften* (IV), *Geschichte* (V) und *Methode* (VI) der Missionswissenschaft.

Der *erste Teil* (S. 20-161) bringt eine ausführliche, bibliographische Geschichte des Begriffes Missiologie und eine Besprechung der verschiedenen Definitionen dieser Wissenschaft und der « Mission ». Streit O. M. I. wird genannt als der erste, der eine Wissenschaft der Mission propagierte (1907). Im Beginn seiner Ausführungen über den Terminus « Mission » weist der Verf. darauf hin, daß es zwar berechtigt ist, die Missionstätigkeit auf die Sendung Christi zurückzuführen, daß es aber zu weit geht, es so vorzustellen, als ob die « Mission », die Christus erteilte, nicht auch alle anderen kirchlichen Tätigkeiten umfassen würde (S. 62). S. will damit nicht gesagt haben, der ausschließliche Gebrauch des Wortes « Mission » für die auswärtige Mission sei unberechtigt, er warnt uns nur vor den Übertreibungen einer Exegese, die gewisse Texte von allgemeinerer Bedeutung nur missionarisch zu interpretieren versucht. Im allgemeinen wirkt es sehr wohltuend, wenn der Verf. in seiner Arbeit immer auch die anderen Übertreibungen im Bereiche unserer Wissenschaft anzeigt, wie z. B. : die Behauptung, die Missiologie sei eine selbständige Wissenschaft, dann die Einseitigkeit ihrer Behandlung, als wäre sie eine systematisierte Missionspropagandau sw. « Etre missionnaire n'est pas la seule fonction de la vocation chrétienne » (S. 385). Durch diese Bemerkungen hilft S. uns wirklich dabei, die Missiologie zu « identifizieren », und man wundert sich deswegen über seine zu enge Auffassung von Apostolat, sowie über die zu scharfe Trennung, die er zwischen der Missions- und der Pastoraltätigkeit der Kirche sehen will. Er selbst muß

zugeben, das Missionsapostolat umfasse schon ein gewisses Stadium des pastoralen Ministeriums (S. 356, Anm. 1060).

Weil sein Manuskript schon längst vor der Veröffentlichung (1952) fertig war, hat S. das Werk von Ch. Journet : *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. II, 1951 nicht mehr heranziehen können. Er nennt es deswegen auch nicht unter den seltenen theologischen Handbüchern, deren Verfasser die gute « Inspiration » gehabt haben, darin ein Kapitel « De Missionibus » zu bringen (S. 69). Journet hat diese « Inspiration » gehabt und wir begrüßen mit größter Freude diese Initiative eines bekannten Theologen, der in einem Buche über die allgemeine Theologie die Frage der Missionierung nicht vernachlässigt ! Dadurch fühlt sich die Missionswissenschaft nicht mehr so « abseits des Weges », damit ist ihre « Identifizierung » auch « von der anderen Seite her » angebahnt. Bei Journet findet man sehr gute Stellen, z. B. über die Missionierung und ihre Zusammenhänge, welche die Definition der Missionstätigkeit von S. vertiefen könnten. Seumois sagt : « L'œuvre des missions est l'apostolat d'implantation de l'Eglise » (S. 126). Journet spricht zwar auch über die *Metapher* « planter l'Eglise » (S. 1243), nimmt sie aber zu Recht nicht in seine Definition der Mission auf. Er sieht die Mission als den Ausdehnungstrieb der Kirche und dessen Betätigung, wodurch sie « in ein Gebiet kommt, wo sie sich erst der Möglichkeit nach oder im Anfangs- oder Hemmungsstadium befand, um sich dort zum Zustand vollendeter Wirklichkeit zu entwickeln » (S. 1251). Gegen diese Definition könnte man den Einwand erheben : der Terminus « Einpflanzung » hat doch seine volle und sogar sanktionierte Berechtigung, er wird doch fast allgemein angenommen, kein einziger Ausdruck kann sich der Fülle der Missionstätigkeit genügend annähern, da sie ja ein Mysterium bleibt wie die Kirche, deren Wirkung sie ist. Überdies müßte der eine Terminus « Einpflanzung » durch eine wortreiche Umschreibung ersetzt werden. — Zugegeben, aber das Wort « Einpflanzung » hat seine großen Nachteile ! Es bleibt eine *Metapher*, die unsere Gedanken noch dazu auf etwas Neues lenkt, nämlich die Teilkirchen. Dadurch verführt spricht Jetté in seinem Buche : *Qu'est-ce que la Missiologie?* folgerichtig von « implantation et stabilisation des Eglises particulières » (S. 51). Dagegen ist der Ausdruck : « Übergang vom Zustand der Möglichkeit zum Zustand vollendeter Wirklichkeit » keine Metapher und hat nicht den Nachteil unsere Gedanken von der einzigen Kirche (ein für allemal durch die Apostel gepflanzt) abzulenken, die durch ihren Ausdehnungstrieb dahinstrebt, überall zu sein. Durch Journets Darlegungen wird uns noch etwas anderes klar : die Formulierung « Ausdehnungstrieb der Kirche » usw. trifft das Objekt der Missionswissenschaft besser als das Wort « Missionstätigkeit », das zu beschränkt ist. Denn jede Einrichtung und jede vorbereitende Arbeit, die auf die Ausbreitung der Kirche angelegt sind, gehören schon zur Missiologie.

Auf die weiteren interessanten Ausführungen im ersten Teil können wir nicht näher eingehen (z. B. über die Termini « Missionskunde » oder « Missiographie » — wir möchten auch für Deutschland und Holland « Missiographie » vorschlagen —, über den unerfreulichen Streit : « Missio-

logie » oder « Missio*no*logie »), wir wollen hier nur noch die gute Schlußfolgerung von S. hervorheben : die Missiologie ist eine Teilwissenschaft, keine selbständige Disziplin.

Den Wert des *zweiten Teiles* (S. 163-371), in dem die Einteilung der Missionswissenschaft behandelt wird, kann man schwer überschätzen. Dieser Abschnitt gewinnt noch an Klarheit durch die « synoptischen Tafeln » am Schluß, während die Definitionen der verschiedenen Verzweigungen der Missionswissenschaft, sowie die « Verzeichnisse », « Pläne » und « Allgemeinen Entwürfe » seinen Nutzen und seine Brauchbarkeit erhöhen. An der Fülle des Materials und der Anregungen, die hier geboten werden, ersieht man, wie es dem Verf. Ernst ist mit seiner Aufgabe : ein gesundes Fundament für die Entwicklung der Missionswissenschaft zu legen ; die detaillierten Listen der Themen, die er in den verschiedenen Verzweigungen der Missionswissenschaft zu behandeln vorschlägt, beweisen es zum Überfluß. Es darf betont werden, daß S. sich in diesem Teil die Mühe gibt, viele Begriffe klarzustellen, die bei manchen Autoren einfach durcheinander gebraucht oder nicht näher bestimmt werden, wie z. B. : « doktrinäre », « fundamentale », « normative », « theoretische », « spekulative », « systematische » und « theologische » Missionswissenschaft. Auch verdient es Beachtung, daß er der praktischen Abteilung der Missiologie einen Traktat über die « Geistliche Missionswissenschaft » hinzufügen will, eine « branche de missiolgie pratique qui étudie les moyens de réalisation pratique d'une spiritualité proprement missionnaire, sous la lumière de la théologie spirituelle » (S. 357). Weiter vergißt der Verf. nicht zu sprechen über das *externe* Missionsrecht, an dem die meisten Verfasser einer Einführung in die Missionswissenschaft stillschweigend vorübergehen (S. 265 ff.). Zu Recht wird die außerordentliche Wichtigkeit der *Bibliotheca Missionum* für die Missionsgeschichte unterstrichen, « qui est à la base de la belle production scientifique à laquelle on assiste actuellement dans le domaine de l'histoire missionnaire » (S. 311).

Selbstverständlich wird man in diesem großen zweiten Teil Theorien finden, mit denen man nicht ganz einverstanden sein kann (z. B. über das Verhältnis Missionswissenschaft und Ekklesiologie, vgl. S. 198, Anm. 533). Doch sind wir dem Verf. besonders für diesen Abschnitt, in dem so viele Anregungen geboten werden, zu Dank verpflichtet. Er darf sich durch seine einführenden Darlegungen mit Recht zu den Pionieren der Missionswissenschaft zählen, die « posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius appareret » (St. Thomas, *In II Metaph.*, lect. 1).

Die Wichtigkeit der Missionswissenschaft kommt im *dritten Teil* (S. 373-399) zur Sprache. Auch hier hütet der Verf. sich vor Übertreibungen. Er geht näher ein auf die geläufigen Schwierigkeiten, die man gegen die Missiologie vorbringt. Die wichtigsten sind bekanntlich folgende : die Missionstätigkeit ist wesentlich übernatürlich, und als solche hat sie wenig von der menschlichen Technik zu erwarten ; die Erfahrung und der gesunde Menschenverstand genügen, der Missionar ist an Ort und Stelle und kennt sein Volk besser als irgend wer, er soll sich selbst helfen und dabei die allgemeinen Prinzipien anwenden, die ihm im gewöhnlichen

theologischen Kurs vermittelt wurden (S. 375 ff.). Die Antworten, die S. auf diese Einwendungen gibt, sind einfach und klar und würden für viele sehr lehrreich sein.

Von den Hilfswissenschaften der Missiologie, worüber im *vierten Teil* (S. 401-429) gesprochen wird, werden nur jene behandelt, die es im eigentlichen Sinne sind : die Ethnographie, die Ethnologie, die Religionsgeschichte, die Kolonialwissenschaft und das Studium der nicht-katholischen missionarischen Bewegungen. Für jedes dieser Fächer kann der Student eine Liste von Einführungen und allgemeineren Werken finden. Das Verzeichnis der ethnographischen und ethnologischen Arbeiten ist mager. Dem der Religionswissenschaft muß z. B. hinzugefügt werden : Fr. König, *Christus und die Religionen der Erde*, 3 Bde, Wien 1951, ein Werk, das S. vor der Drucklegung seiner Arbeit allerdings nicht kennen konnte.

Nachdem im *fünften Teil* (S. 431-465) die Geschichte der Missionswissenschaft dargestellt ist, wird im *sechsten Teil* (S. 467-482) ihre « Methode » behandelt. S. weist selbst darauf hin, daß dieser etwas befremdende Titel eine Erklärung verlangt. Denn es geht hier nicht um das, was er « methode *interne* » nennt : « l'agencement méthodique des branches missiologiques entre elles et la méthode d'élaboration propre à chaque branche » (S. 467). Das wurde schon im zweiten Teil behandelt. Hier will der Verf. über die « méthode *externe* », über Fragen der allgemeinen Methodologie, aber mit Bezug auf das missionswissenschaftliche Arbeiten, sprechen. Nach einem Kapitel über die « Technik der Missiologie » kommt schließlich eine Schilderung ihres Geistes, wobei auch von der persönlichen Einstellung des Missionswissenschaftlers die Rede ist. Dieser muß sich auszeichnen durch den « Geist der Ganzhingabe an die Sache der Mission », « durch ein internationales und katholisches Denken », wodurch er « kein anderes Vaterland als die Kirche kennt » (S. 478-482).

Aus dem Dargelegten wird wohl hervorgehen, daß Seumois' « Einführung » eine hervorragende und unentbehrliche Grundlage für das weitere missionswissenschaftliche Studium bildet. Es wäre zu wünschen, daß uns bald noch mehr missiologische Werke — besonders auf dem Gebiete der systematischen Missionstheologie — von der gleichen streng wissenschaftlichen Art wie das vorliegende geschenkt würden.

Fribourg. *J. P. Michels* O. P.

Frid. Rauscher W. V. : Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 17. Band). — Münster i. W., Aschendorff. 1953. 325 SS. und 4 Übersichtskarten.

Vorliegende Publikation (Dissertation Freiburg, Schweiz) handelt über die Missionsmethode einer ausschließlich auf die Mission eingestellten, großen Gesellschaft. Die Weißen Väter sind nur Missionare, alles ist auf dieses Ziel ausgerichtet : die Ausbildung der Kandidaten, die Organisation der Gesellschaft, der Einsatz der Kräfte. Die W. V. sind eine große Missionsgesellschaft : sie stehen heute innerhalb aller missionierenden Orden

und Gesellschaften an zweiter Stelle (nach den Jesuiten) und, was die Missionsarbeit in Afrika, ihr ausschließliches Missionsfeld, angeht, mit der Zahl der Missionare, den 38 Missionsgebieten, der Zahl der Christen, der einheimischen Priester, Schwestern und Brüder, an der Spitze. Ihr innerafrikanisches Gebiet war vor etwa 100 Jahren « auf den Landkarten durch weiße Flächen als unbekanntes und rätselhaftes Land » (S. 1) gekennzeichnet. Die Wichtigkeit der Arbeit geht z. T. schon aus diesen Tatsachen hervor.

Diese inneren und äußeren Erfolge verdanken die W. V., nach der Gnade Gottes, der Treue zu jenen Grundsätzen, die ihnen vom Stifter übergeben wurden. Deren erster und wichtigster ist vom Verf. zum Leitmotiv seines Buches gewählt worden und lautet : « *Die Missionare beginnen die Arbeit; sie sind die Wegbereiter; dem Werk Bestand verleihen und es zu Ende führen können sie aber nicht, das ist Aufgabe der Eingeborenen, nachdem sie Christen und Apostel geworden sind* » (S. 3). Um dieser Grundregel gerecht zu werden, konzentriert sich die Missionsmethode der W. V. im vierjährigen abgestuften Katechumenat, das die Aufgabe hat, jene Fülle christlichen Lebens zu vermitteln, die ein Ausstrahlen nach außen, auf das Milieu ermöglicht. R. geht nun diesen Gedanken nach und sucht unter Benützung eines reichen und z. T. der Öffentlichkeit bisher nicht zugänglichen Materials aufzuzeigen, wie diese beiden Grundsätze, die Mitarbeit der Einheimischen am Apostolat und ihre Voraussetzung, die Fülle des christlichen Lebens, in den Missionen der W. V. verwirklicht wurden. Die Arbeit beschränkt sich auf die einheimischen Laien und auf die nichtmohammedanischen Gebiete. Sie ist die erste dieser Art und auch die erste zusammenfassende größere Veröffentlichung über die Missionsmethode der W. V. überhaupt. Der Verf. hat seine Untersuchung bewußt missionsmethodologisch gestaltet : er greift zwar auf geschichtliche und missiographische Einzelheiten zurück, benützt sie jedoch nur zur Schilderung der missionsmethodischen Entwicklung seiner Gesellschaft, in welcher auch die Entwicklung der Mitarbeit der einheimischen Laien beschlossen ist. Was Vergangenheit und Gegenwart an methodischer Belehrung enthalten, wird in einer schönen Synthese methodologisch ausgewertet.

Obwohl die Arbeit weder missionsgeschichtlich noch missiographisch ist, mußte sie sich doch auf missionsgeschichtliche und missiographische Quellen stützen. Viele davon werden im Buche von R. zum erstenmal veröffentlicht, so z. B. jene über das Institut von Malta, über die Methode von Bischof Hirth, über die Mitarbeit der einheimischen politischen und intellektuellen Führerschicht, über die Formen der Katholischen Aktion in den Missionen der W. V. Auch andere Quellen und eine reichhaltige Literatur werden zu Rate gezogen und verarbeitet, wodurch der Leser ein sachliches und objektives Bild von der inneren Seiten der Missionsarbeit bekommt, indem gezeigt wird, wie die ganze Missionstätigkeit der W. V. von zwei Grundgedanken ausgeht : möglichst weitgehende Heranziehung der Einheimischen zur Mitarbeit nach sorgfältiger Vorbereitung durch ein tiefes christliches Leben. Das ist neben der Eigenart des Missionsfeldes nicht der geringste Grund, weshalb die Missionserfolge der W. V. in Afrika einzig-

artig geworden sind. So wurde der Zweck aller Missionierung bewußt verfolgt : die Kirche bei den Nicht-Katholiken zum Zustand vollendeter Wirklichkeit zu bringen, sodaß sie auf autonome Art leben kann. Der große Lavigerie sah es ein : die Missionare, die Wegbereiter können das nicht, nur die Einheimischen sind imstande das Werk zu Ende zu führen.

Im *ersten Teil* (S. 11-33) seiner Arbeit geht der Verf. aus von dem Beispiel und den Grundsätzen Lavigeries und von der ersten methodischen Verwirklichung im Institut der Negerarzt-Katechisten von Malta und kennzeichnet dann kurz die Missionsmethode der W. V. im allgemeinen. Daran schließt sich als *zweiter Teil* (S. 35-139) die Abhandlung an über die Eigenart des Missionsfeldes und die sich daraus ergebenden Folgerungen für die Missionsarbeit. Dieser Teil ist sehr umfangreich, was nicht zu vermeiden war. Denn es mußten hier der natürliche Raum gekennzeichnet und der Unterbau gelegt werden, in den und auf dem sich das christliche Leben und die apostolische Mitarbeit der einheimischen Laien ein- und aufbauen. Wir sehen es als eine besondere Auszeichnung des Buches von R., daß darin die Charakterisierung des natürlichen Raumes nicht vernachlässigt wird. Die eingehende Behandlung des Materialobjektes bringt nicht nur sehr viele ethnologische und religionswissenschaftliche Daten über die Völker in den Missionen der W. V. ans Licht, sondern sie liefert auch das unentbehrliche Fundament für die richtige Anwendung der Akkommodationsprinzipien, welche die Richtlinien angeben für den Ausgleich etwaiger Gegensätze zwischen der äußeren Erscheinung des katholischen Christentums und der Eigenart der einheimischen Bevölkerung. Die vier Übersichtskarten am Schluß der Arbeit sind sozusagen ein Beweis für die strenge Logik, mit der R. das Ziel, das er sich setzte, verfolgt hat : was liegt vor (« der natürliche Raum »), und was wollen die Missionare-Wegbereiter in Anbetracht des vorgefundenen Guten und Schlechten und des « westlichen Gepräges » des allgemeinen katholischen Christentums bringen (« kirchliche Organisation »). Der *dritte Teil* (S. 141-308) zeigt die methodische Verwirklichung der Grundsätze Lavigeries über die Mitarbeit der einheimischen Laien unter eingehender Berücksichtigung der Anpassungsfrage. Auch hier ist der Aufbau klar und logisch. Im *ersten Kapitel* wird die Grundlegung der Mitarbeit in der Verwirklichung des christlichen Lebensideals behandelt. Sie beruht dogmatisch auf den sozialen Elementen der Sakramente der Taufe und der Firmung. Darauf folgt die Untersuchung des christlichen Lebens des einzelnen, nach seinem Wert und seiner Tiefe, und der Verwirklichung dieses Lebens in der Familie, die hier als Gegenbild der im zweiten Teil behandelten heidnischen Familie erscheint. Schon hier kann man von apostolischer « Ausstrahlung » reden. Das *zweite Kapitel* befaßt sich mit der direkten, aber nichtorganisierten apostolischen Mitarbeit, d. h. mit dem Apostolat « ex spiritu » : Bekehrungseifer — so außerordentlich wichtig und interessant in den Missionen der W. V. — als Form des apostolischen Einflusses von Mensch zu Mensch, mit der apostolischen Mitarbeit der einheimischen politischen und intellektuellen Führerschicht (Häuptlinge und « Evoluierte ») und mit dem allgemeinen Beitrag aller Gläubigen. Dieser nichtorganisierten Mitarbeit stellt der Verf. im *dritten*

Kapitel das organisierte Apostolat gegenüber, das Apostolat « ex missione », « ex institutione ». Er behandelt dabei ausführlich den Einsatz der einheimischen Glaubenslehrer oder Katechisten und die Katholische Aktion.

Wir stehen hier vor einer außerordentlich intensiven Arbeitsleistung, die sich naturgemäß in erster Linie auf die Missionen der W. V. erstreckt, zugleich aber auch die allgemeinen Probleme, welche die heutige Afrikamission beschäftigen, mit der nötigen Sicherheit und Zeitnähe zu behandeln versteht. Die kommunistische Einsickerung und die modernen religionssoziologischen Fragen, mit denen sich das missionarische Wirken in Afrika jetzt auseinandersetzen muß, konnten in der Arbeit nur gestreift werden. R. brachte in seiner Studie nur, was er zu bringen beabsichtigte : er versuchte « die Missionsmethode der Weißen Väter, soweit sie sein Thema berührt, zu charakterisieren in ihren theoretischen, natürlichen und übernatürlichen Voraussetzungen und ihrer praktischen Entwicklung » (S. 312). Sein schönes und gehaltvolles Werk ist durch die allgemeingültigen Werte und Erkenntnisse, die darin aufleuchten, auch für die anderen Missionen von großer Bedeutung und dürfte sogar der heimatlichen Pastoral einen nicht geringen Dienst erweisen.

Fribourg. *J. P. Michels* O. P.

Mariologie

P. Hitz C. Ss. R. : Maria und unser Heil. Ein pastoral-mariologischer Versuch. — Limburg, Lahnverlag, 1951. 381 SS.

« Der vorliegende Versuch möchte dem Leben dienen ; vorab dem Seelsorger und der Seelsorge von heute » (S. 9). Diese Zielsetzung hält der Verfasser wirklich ein. Beim Lesen des Buches denkt man immer wieder an ein reichhaltiges Manuale für die volkstümliche Marienunterweisung. Damit ist nichts gegen die wissenschaftliche Qualität der Arbeit gesagt. Der Verf. erweist sich vielmehr als ebenso gut beheimatet in der zünftigen Theologie wie in den praktischen Anliegen des kirchlichen Lebens von heute. Und das befähigte ihn besonders, diese Studie zu schreiben. Sie befaßt sich mit dem volkstümlichen Axiom : « Ein Marienkind kann nicht verloren gehen », und das erfordert unbedingt ein Ausgehen von theologisch sicheren Wahrheiten über Maria, aber ebensosehr auch ein Eingehen auf die psychologischen Gesetze und Imponderabilien, welche die Ummünzung jener Wahrheiten in christliche Volksweisheit regieren. Der Verf. als Sohn des hl. Alfons von Liguori stützt sich auf seinen Ordensvater als Kronzeugen für das Axiom. Und das erfordert von neuem die Verbindung von Theologie und volkstümlicher Verkündigung. Es ist dem Verfasser zu danken, daß das Werk des hl. Alfons jeweils mehr terminus a quo ist denn terminus ad quem, sodaß die Studie wie von selbst zu einer weitgreifenden und gemeingültigen Darstellung dessen wurde, was der Titel bezeichnet.

Der erste Teil ist der Formel des Gedankens gewidmet. Dabei erfährt man, daß die Idee schon seit dem frühen Mittelalter Ausdruck fand. Man wird sie deshalb als Traditionsgut bezeichnen (S. 49).

Der zweite Teil entwickelt die *Lehre* vom heilssichernden Marienkult. Ein erster Abschnitt handelt vom Heilswirken Marias, ein zweiter vom Marienkult des Christen. Im ersten Abschnitt wird zunächst von der « Vermittlungsmacht Mariens bei Gott in Christus » gesprochen. Das ist das theologische Herzstück des Buches. Von der Festigkeit dieses Grundbaues wird die Annehmbarkeit des nachherigen Aufbaues abhängen.

Nachdem kurz die Tradition zum Wort gekommen ist, entwickelt der Verfasser spekulativ Marias Vermittlungsmacht. Sie gründet auf folgenden Beziehungen : 1. Maria ist « die personale Stimme des ganzen Menschengeschlechts gegenüber seinem gottmenschlichen Erlöser Christus » (S. 76). Unter dem Eindruck von K. Rahners zugespitzter Formulierung über Christi Menschheitsrolle (s. d.) wagt zwar der Verfasser nicht mehr, diese Rolle Marias als (in einem wohl zu verstehenden Sinn) notwendig hinzustellen und flieht hinter ein « kraft göttlicher Fügung ... beigesellt » (77), was als theologischer Schönheitsfehler vorkommen möchte. Natürlich ist es göttliche Fügung, daß eine menschliche Person gerade dem mensch*werdenden* Logos mit ihrem Jawort entgegenkommen mußte, und darum tragen wir auch weiterhin keine Bedenken, diese Rolle als notwendig zu bezeichnen. Nur so ist die Grundlage dieser Studie, der Mariologie und der katholischen Sakraments- und Kirchenlehre spekulativ festgeschraubt, nämlich « daß nicht Gott allein, sondern daß auch geschöpfliche Kräfte — nach den Bedingtheiten ihrer Geschöpflichkeit — ursächlich am Erlösungswerk beteiligt sind » (K. Adam) (S. 76). 2. « Das 'Große Zeichen' der Kirche Christi ist in Maria in einzelpersönlicher Gestaltung lebendig vorauserfüllt » (80). « Das Heilsgeheimnis der Kirche gründet im Heilsgeheimnis Mariens » (81), wobei der Verf. jenes « sakramental-werkzeuglich » (81), dieses « personal-moralisch » (82) nennt. 3. Maria ist ferner eminent heilsvermittelnd als Organ des Heiligen Geistes und schließlich 4. durch ihre Verbindung mit Christus. Hier ist Maria *a*) das menschlich-frauliche Abbild Christi, das jene Züge darstellt, die in der männlichen Menschennatur Christi nicht voll zum Ausdruck kommen, *b*) das menschlich-personale Gegenbild Christi, jene, welche das « objektive Heilstun Christi persönlich » . . . « in unser aller Namen beantwortet » (93). Noch einmal muß der oben erwähnten Schwierigkeit ausgewichen werden (94). Jene « auch ... », « aber auch ... », mit denen Maria heute allenthalben dem Werk Christi angeheftet wird, und welche dem Protestanten so verdächtig sind, könnten vermieden werden, wenn furchtlos gesagt würde : Marias Tat ist primär nicht ein « auch » hinter Christus, sondern das notwendige Ja gegenüber dem Christos Angelos. Darum würden wir es für richtiger halten, sie *zuerst* formal als das Gegenüber Christi, den « menschlich-personalen Christusbezug » (S. 100) zu bezeichnen, und darausfolgend dann als Abbild. Erst Braut, und dadurch Leib.

Von diesen Nuancen abgesehen, liefert der Abschnitt zweifelsohne das geforderte solide Fundament für den folgenden Aufbau : Marias Mittlerrolle in der Erlösung ist wesentlich, unentbehrlich und allumfassend.

Alles Folgende : Die Anziehungsmacht Mariens beim Menschen, die Heilssicherungstätigkeit Marias in den verschiedenen Phasen des Gnadenlebens sowie der zweite Abschnitt über den Marienkult des Christen ist vor-

nehmlich Sache der Erfahrung, der Empfindung, der Intuition. Es ist Ausstattung oder Ausschmückung des theologisch Grundlegenden. Es kann nicht an dessen präziser Formulierung und Erkennbarkeit teilhaben, ist aber darob nicht etwa geringzuschätzen, nur hat es den richtigen Platz in der Raumperspektive einzunehmen. Diesen anzuweisen ist dem Verf. mit großer Diskretion gelungen. Nie hat man den peinlichen Eindruck, es würden da in Thesenform Dinge doziert, die einer ganz anderen Darlegung bedürften, nie wird schamlose Klarheit über verhüllte Geheimnisse ausgegossen. Darum nimmt man dann auch recht subtile Äußerungen noch durchaus ernst.

Als Abschluß der ganzen Studie bestimmt der Verf. noch die « Heilssicherheit » des Marienkultes. Diese Aussage bedeutet, daß die Marienverehrung aus sich unfehlbar zum Heil führt. Hingegen besteht diese theologische Sicherheit weder für den einzelnen Marienverehrer noch kann sie ein subjektives Erkenntnismittel der Heilsgewißheit sein.

Was der Verf. in der Orientierung (S. 9) für die Einheitlichkeit befürchtet ist nicht unbegründet, aber ebensowenig, was er für die Nützlichkeit erhofft. Das Thema ist nicht exklusiv « wissenschaftlich », so kann es auch die Durchführung nicht sein. Der Verf. hat es auf die richtige Art bewältigt und so mit seiner eindrucksvollen Arbeit der Theologie wie der Seelsorge — und nicht zuletzt auch dem Verständnis des hl. Alfons — einen großen Dienst erwiesen. Man wünscht das Buch als gesunde Kost in die Hände aller, die sich mit marianischer Seelsorge zu befassen haben.

Solothurn. *A. Müller.*

P. Sträter S. J.: Katholische Marienkunde. I. Bd. : Maria in der Offenbarung. II. Bd. : Maria in der Glaubenswissenschaft. — Paderborn, Schöningh. 1947. 303 ; 359 SS.

Das vollständige Werk ist auf drei Bände berechnet, dessen letzter Teil der Bedeutung Mariens für das Frömmigkeitsleben gewidmet sein wird. Es will nicht der Fachtheologie dienen, sondern diese in den Dienst der Predigt stellen. Nebst dem Herausgeber, Spiritual am Collegium Germanicum in Rom, haben eine ganze Reihe von Fachleuten daran mitgearbeitet.

Das für die ersten zwei Bände gewählte Prinzip der Stoffverteilung hatte praktisch bestimmt einen großen Vorteil. Da für verschiedene Lehren der katholischen Mariologie die nämlichen Zeugnisse der Schrift und Tradition als Grundlage in Frage kommen, konnte im zweiten Band jeweils bequem auf den ersten verwiesen und so die Wiederholung auf ein annehmbares Maß beschränkt werden. Diese Trennung hat aber wohl die nachteilige Folge, daß der Nichtkatholik schon rein äußerlich in seinem Vorurteil bestärkt wird, die marianische Theologie sei ein von der Offenbarung getrennter Überbau. Das Einteilungsprinzip wird dann übrigens in den beiden letzten Kapiteln des ersten Bandes durchbrochen. Während das zweitletzte rundweg « Maria in der Theologie (!) des Mittelalters » zum Gegenstand hat, spricht das letzte, über « die Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum » bald von lehramtlichen Entscheidungen, bald von ausgesprochener schulischer Lehrentwicklung.

Abgesehen von diesen zwei Kapiteln bringt der *erste Band* die Zeugnisse von Schrift und Tradition in chronologischer Reihenfolge. *A. Bea* S. J. behandelt « das Marienbild des Alten Bundes ». Der gelehrte Exeget führt nicht nur die unmittelbar mariologischen Texte an, sondern auch die von der Liturgie auf Maria gedeuteten, sowie Mariens Vorbilder. « Das Marienbild des Neuen Testamentes » zeichnet *A. Merk* S. J. (†). Er hat ziemlich viel Mutmaßliches herangezogen. Für die Exegese der einzelnen Bibelstellen ist man auf die Fachliteratur angewiesen. Die Vermählung Mariens und die damit zusammenhängenden Fragen sind im « Leben Jesu » von Ricciotti deutlicher entwickelt.

Ignatius Oritz de Urbina S. J., zeigt die chronologischen Entwicklungslinien der Mariologie in der Patristik des Ostens von den Anfängen bis Joh. Damascenus, während *Hieronymus Engberding* O. S. B., den reichen Schatz der östlichen Liturgien auswertet. Die gebotene Blütenlese mußte sich notgedrungen auf Weniges beschränken, gibt aber einen Begriff von der Überschwänglichkeit dieser Texte. Wie klug der Verfasser bei ihrer dogmatischen Auswertung vorgeht, beweist u. a. die Feststellung, daß die Orientalen von Maria die Heilstaten ihres Sohnes aussagen, nicht um ihn durch sie zu verdrängen, sondern aus einer ganzheitlichen Schau heraus, daß aber gerade deswegen diese Texte *nicht* als Zeugen für eine im eigentlichen Sinn miterlösende Tätigkeit Mariens herangezogen werden können (128/9).

Im Abschnitt « Die Marienkunde in der lateinischen Patristik » aus der Feder von *Hugo Rahner* S. J. sind drei Vorzüge besonders zu erwähnen. Einmal die gesonderte Darstellung der römischen und außerrömischen Mariologie, wodurch deutlich gemacht wird, was der Spontaneität Roms zugehört. Sodann die Klarheit, mit der aufgezeigt wird, wie die ursprüngliche Mariologie in die Christologie eingehüllt und mit ihr verwachsen ist. Endlich der Beweis, daß der Höhepunkt der lat. Marienlehre, der mit Ambrosius, Hieronymus und Augustinus erreicht wird, nicht eine Konstruktion « gewalttätiger Kirchenväter » ist, sondern kontinuierliche Weiterführung der Lehre der ersten zwei Jahrhunderte. Der Beitrag von *Ph. Oppenheim* O. S. B., « Maria in der lat. Liturgie », reicht nahezu an ein vollständiges, chronologisch gegliedertes Inventar der marianischen Texte heran. Wir fragen uns aber, ob es nicht möglich gewesen wäre, in diesem Rahmen die gegenseitige Anregung und Befruchtung von Liturgie und Dogmengeschichte zu erhellen. Dafür wären wir dem Autor besonders dankbar gewesen.

Marianus Müller O. F. M. bietet einen knappen Querschnitt durch die marianische Theologie des Mittelalters. Indem er der Reihe nach die verschiedenen Titel und Gnadenprivilegien der Gottesmutter durchgeht, wird klar, in welcher Richtung die Weiterentwicklung verläuft. Im abschließenden Kapitel « Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum » weist *E. Böminghaus* S. J. (†) besonders darauf hin, wie die Kräfte des modernen Zeitgeistes einerseits lähmend auf die Mariologie einwirkten, anderseits aber gerade wieder durch die neu erwachende Marienfrömmigkeit überwunden wurden. Auch des Frömmigkeitslebens, der marianischen Kongregationen usw. wird gedacht, doch fällt vom Rosenkranz kein einziges Wort. Wenn auch dessen Ursprünge im Mittelalter liegen, hätten doch die im 16. Jahr-

hundert aufkommenden Rosenkranzbruderschaften Gelegenheit geboten, die wichtigste, von den Päpsten wie keine zweite empfohlene Form der Volksandacht zur Mutter Gottes zu erwähnen. Daß in einem Werk von solchem Ausmaß kein Wort über den Rosenkranz fällt, ist ein grober Mangel.

Im *zweiten Band* stammen zwei Beiträge, « Die Gottesmutterschaft » und « Die Gnadenausstattung Mariens » vom bekannten Mariologen *Carl Feckes*, der damit gut die Hälfte dieses Bandes und ohne Zweifel (mit dem noch folgenden Abschnitt von Anselm Stolz) das Beste des ganzen Werkes beisteuert. Niemand wird sich wundern, daß er stark in den Bahnen Scheebens wandelt. Offenbarungscharakter und Sinn der einzelnen Dogmen werden in sauberer Methode herausgestellt. Behutsam nimmt der Verfasser Abstand von Argumenten und Schlüssen, die zu frommen Übertreibungen führen würden (vgl. die betonte Begrenzung der Prinzipien, aus welchen Mariens Gnadenvorzüge bestimmt werden, 105-110).

Die *allgemeine* Mutterschaft Mariens behandelt *J. Beumer* S. J. Am Nachweis dieses Titels aus Schrift und Tradition haben wir nichts auszusetzen. In der spekulativen Beweisführung hingegen versucht B aus der Unbefleckten Empfängnis ein besonderes Argument hiefür zu gewinnen. Die Unbefleckte Empfängnis, so heißt es, hat nur Sinn in Christus, dem Heilbringer, der nicht zu trennen ist von seiner Lebensaufgabe. Somit ist die Gottesmutter, deren Verbindung mit Christus in ihrer Unbefleckten Empfängnis deutlich wird, in die Gnadenordnung miteinbezogen. Ihre Sündenlosigkeit und Gnadenfülle tun sich in dieser Sicht dar auch (!) als Ausstattung für ihre Mitwirkung an der Begnadigung der Menschen durch ihren Sohn (228/9). Da aber Maria alle Gnadenvorzüge im Hinblick auf ihre Würde als *Gottes*mutter erhalten hat, setzt dieses Argument das andere, welches die allgemeine Mutterschaft aus der Gottesmutterschaft ableitet, kraft derer Maria Heilbringerin für alle ist, schon voraus. Nach dem Autor geht übrigens Maria, selbst wenn das Motiv der Inkarnation die Tilgung der Sünde ist, im ewigen Heilsplan der Sünde voraus (228). Schließlich möchte B. Maria in ihrer Stellung als Mutter der Christenheit zum zentralen Prinzip der Mariologie erheben, anstelle der Gottesmutterschaft, die nur notwendige Voraussetzung wäre. Besser gewählt scheint ihm dann allerdings der Ausdruck « Mutter des ganzen Christus ». Aber auch so wird er verlegen bei der Frage, ob dieses mariologische Prinzip als solches auch das der Offenbarung sei (235 f.). All das wird mit allzugroßer Unbefangenheit behauptet.

Mit ganz anderm Ernst und unübertrefflicher Klarheit entwickelt *Anselm Stolz* O. S. B. (†) die Lehre von der Vermittlerin aller Gnaden. Die besondere Art der allgemeinen Gnadenvermittlung erörternd, kommt der Verfasser zum Schluß, daß die Vertreter einer physischen, über die fürbittende Vermittlung hinausgehende Gnadenvermittlung bisher keine schlüssigen Argumente vorgebracht haben. Er schlägt einen an den augustinischen Kirchenbegriff anknüpfenden Nachweis der physischen Vermittlung vor. Maria käme als Glied der Kirche jene physische Vermittlung zu, die jedem Glied des mystischen Leibes zukommt auf Grund der « Betätigung der in ihm wohnenden Lebenskraft, die den ganzen Organismus beseelt und

das Leben weitergibt » (269). Sie wäre bei Maria nicht der Art, nur dem Grade nach verschieden von der Vermittlung der übrigen Glieder infolge ihrer einzigartigen Heiligkeit. Während eine Parallele zu den Sakramenten nicht gestattet ist, kann Maria in Analogie zur Kirche, die ein « Übersakrament » ist, auch als solches bezeichnet werden (269/70).

Die beiden letzten Kapitel stammen von *P. Sträter* selber. Im ersten bietet er eine « Überschau über die heute in Erörterung stehenden Fragen » bezüglich Mariens Mitwirkung beim Erlösungsopfer. Das Urteil überläßt er dem Leser. Den Schluß bildet « Maria als Königin ».

Hier sei dem Herausgeber für die Initiative zu diesem Werk gedankt. Die beste Genugtuung wird er erfahren, wenn das Werk eifrig für die Ausarbeitung gehaltvoller, dogmatisch und theologisch fundierter Marienpredigten benützt wird und so zur Hebung des Niveaus beitragen wird. Dazu bietet es glückliche Voraussetzungen.

Luzern. *P. Künzle* O. P.

O. Hophan O. Cap. : MARIA, Unsere Hohe Liebe Frau. — Luzern, Räber. 1952. 460 SS.

Der Verfasser dieses neuen Marienlebens verspricht im Vorwort : « Das Leben und die Würde der Gebenedeiten aus der Heiligen Schrift theologisch zuverlässig und menschlich würdig darzustellen. » Dies hat er in vorbildlicher Weise erfüllt. Hier ist die tiefe Gläubigkeit mit sicherem theologischem Urteil vereint. In allen Kapiteln offenbart sich ein wohltuendes Zuhausesein in den göttlichen Mysterien, das sich auch in der edlen, oft wahrhaft poetischen Sprache äußert. Aus den sparsamen Angaben der Heiligen Schrift, aus der fortschreitenden Enthüllung des dogmatischen Marienbildes und aus der Frömmigkeit und theologischen Vertiefung der Kirche baut der Verfasser das Marienleben auf, das trotz der Fülle der neuen marianischen Literatur ein kostbares, *neues* Marienbuch genannt werden darf. Wenn die Stille von Nazareth vielleicht etwas zu phantasievoll ausgefüllt wird, so entschuldigt dies der Verfasser selbst mit der Bemerkung, daß diese Stille doch auch die längste Zeit im Leben Jesu und Mariä gewesen sei. Aber er bleibt auch hier fern von aller legendenhaften Ausschmückung. — Der Verlag hat sich bemüht, dem Buch ein stilvolles Gewand zu geben. Es ist bei aller wissenschaftlichen Fundierung auch ein Volksbuch im besten Sinne.

Wien. *M. Vetter* O. P.

Moraltheologie

J. Fuchs : Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin. — Köln, Bachem. 1949. 329 SS.

F. legt in seinem Werk zum ersten Mal eine *Gesamt*darstellung der thomasischen Geschlechtsmoral vor. Bei dem bisherigen Stand der Literatur, die nur Einzelaspekte dieser Frage bietet, war eine solche Synthese nicht leicht. Mußte doch erst aus den verschiedenen Werken des hl. Thomas

das umfangreiche Material zusammengetragen, richtig verstanden und geordnet werden. Man darf unumwunden zugeben, daß F. diese Aufgabe in hervorragender Weise gelöst hat, und zwar nicht nur mit wissenschaftlichem Geschick und mit wohlabwägender Klugheit, sondern auch mit einer Ehrfurcht vor dem Denken eines Thomas, die man heutzutage nicht selten vermißt. Diese Haltung besagt jedoch nicht, daß F. seinen großen Autor in jedem und auf jeden Fall herauszupolieren versucht, obwohl sich ihm öfters die Gelegenheit bietet, manche Thomasinterpretationen, etwa von Doms und Krempel, als falsch zurückzuweisen. Gerade die kritische Wertung der thomasischen Gedanken selbst gibt dem Buch seine Bedeutung. So verfolgt man fast durch alle Kapitel hindurch das Ringen des Aquinaten einerseits um die Loslösung von den stark pessimistisch gefärbten Ideen augustinischer und frühscholastischer Theologie, andererseits um die Bemühung, das Problem mit Hilfe aristotelischer Kategorien auf den Boden der Naturrechtslehre zu stellen. Dabei sollte jedoch der theologische Gesichtspunkt über den Einfluß der Erbsünde nicht ausgeschaltet werden. Obgleich nun Thomas seine Gedanken in einer straffen Systematik entwickelt (was vor allem für die Lehre über die *Normierung* des Geschlechtslebens gilt), so gelangte er doch nicht zu einer allseits harmonischen Auffassung von der sexuellen Realität und vermochte die bedrückenden Schatten augustinischer Herkunft nicht gänzlich zu verscheuchen. Die thomasische Geschlechtsmoral ist darum auch nicht frei von Rigorismus (*aktuelle* Intention des Finis primarius in der Ehe ; Jungfräulichkeit in erster Linie zwecks Vermeidung der « Übel » des Geschlechtlichen) und zeigt ganz allgemein eine ziemliche Zurückhaltung ihres Autors in der Gesamtwertung des Geschlechtlichen. Trotz alledem unterstreicht F. mit Recht, daß Thomas, vor allem durch die Anerkennung der natürlichen Güte des Sexuellen, eine *Wende* in der Theologie des sechsten Gebotes herbeigeführt hat. Daß und in welchem Grade Thomas weiterhin der Vergangenheit verpflichtet bleibt, wird durchgehend durch den Hinweis auf das Verhältnis besonders zu Petrus Lombardus, Hugo von St. Viktor, Wilhelm von Auxerre und Albertus Magnus herausgestellt. Überdies werden die zeitgenössischen Theologen berücksichtigt, voran Bonaventura. Durch diese geschichtlichen Rück- und Umblicke gewinnt man einen lebendigen Begriff über die Frage, inwieweit Thomas in der Tradition steht und wie weit er über sie hinausführt. In der Beantwortung dieser Frage besteht ohne Zweifel ein ganz besonderes Verdienst. Freilich möchte man den geschätzten Verf. gerne dazu bewegen, in einer weiteren Auflage auch einen Blick in die nachthomasische Zeit zu eröffnen, um sichtbar zu machen, inwieweit Thomas selber traditionsbildend ist, und was von seinem Denken als absolutes Wahrheitsgut auch heute noch gilt. Dadurch würde sich nicht nur die wissenschaftliche Vollkommenheit dieses Werkes erhöhen, sondern würde auch das Interesse des nichttheologischen Lesers noch mehr geweckt werden. — Gerne hätte man dem ausgezeichneten Buch ein größeres Format und eine bessere technische Ausstattung gewünscht.

Freiburg/Schweiz. *J. F. Groner* O. P.

E. Boissard : Questions théologiques sur le mariage. — Paris, Les Editions du Cerf. 1948. 134 pp.

Wie aus dem Titel ersichtlich ist, bezweckt der Verfasser keineswegs eine vollständige Abhandlung über die Theologie der Ehe zu schreiben. Er möchte bloß einige umstrittene Fragen herausgreifen und einen Lösungsversuch wagen. Diese Fragen beziehen sich auf die Zwecke der Ehe (K. 2-5), auf den sakramentalen Charakter der Ehe (K. 6-7) und des ehelichen Lebens (K. 8-12). Die restlichen Kapitel (13-20) behandeln jedes ein ganz besonderes Teilproblem der ehelichen Verbindung wie Liebe, Verantwortung, Heiligkeit usf. in der Ehe.

In Bezug auf die Zwecke der Ehe untersucht B. zuerst die zwei Erzählungen der Genesis über die Einsetzung der Ehe und findet daselbst zwei verschiedene Zwecke angegeben : Gen. I, 28 die Erhaltung und Vermehrung des Menschengeschlechtes ; Gen. II, 7-25 die gegenseitige Ergänzung und Förderung der Gatten.

Für einen etwaigen Nichteingeweihten wiederholen wir, daß nach der traditionellen Lehre der Kirche, wie sie auch im C. I. C. can. 1013, 1 sich findet, die Ehe einen Hauptzweck, die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, und zwei Nebenzwecke hat, nämlich gegenseitige Hilfeleistung und Heilmittel gegen die Begierlichkeit. Gegen diese Lehre waren in den letzten Jahren auch von katholischen Gelehrten Bedenken geäußert worden. Man wollte die Ehe nicht mehr in erster Linie auf die Nachkommenschaft hingeordnet wissen, sondern auf die Gatten selbst und versuchte deshalb, den Unterschied zwischen Haupt- und Nebenzwecken zu verwischen, indem man der Ehe einen einzigen Zweck gab, der alle drei vorgenannten in sich einschließen wollte in der Form einer gegenseitigen Ergänzung und allseitigen Förderung der Gatten. Durch ein Dekret vom 1. April 1944 verwarf das heilige Offizium diese Ansichten. Es gehörte schon ein gewisser Wagemut dazu, an dem pulvergeladenen Zeug noch einmal herumzufingern. Diesen Mut brachte B. auf, wohl in dem Bewußtsein, daß in jedem Irrtum ein Kern Wahrheit steckt, den herausgeschält zu haben sein Verdienst ist.

B. bleibt bei der Meinung, daß jedenfalls der zweite Nebenzweck der Ehe nicht eigens neben dem ersten genannt zu werden braucht, da die Ehe als Heilmittel gegen die Begierlichkeit doch nichts anderes ist als eine Form der gegenseitigen Hilfeleistung. Zudem möchte B. diese Hilfeleistung nicht auf den rein materiellen Bezirk einschränken, sondern auf alle Gebiete des menschlichen Lebens und Wirkens, besonders der zu erstrebenden Heiligkeit, ausgedehnt wissen, im Sinne einer wirklich allseitigen Ergänzung und Förderung der Gatten.

Andrerseits hält er unbedingt fest an einem doppelten Zweck der Ehe : Erzeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, Ergänzung und Förderung der Gatten. Der Erzeugung der Nachkommenschaft kommt unbedingt die größere Werthaftigkeit zu, so daß sie als finis primarius (Hauptzweck) vor der Ergänzung und Förderung der Gatten als finis secundarius (Nebenzweck) zu stehen hat. Allerdings nicht so, als ob dieses « secundarium » die

gegenseitige Ergänzung und Förderung zu einer rein zufälligen Erscheinung machen würde. Im Gegenteil, auch dieser Zweck ist der Ehe wesentlich und wird von ihr sogar vor dem Hauptzweck erfüllt, so wie er auch in der Absicht der Heiratenden meistens den ersten Platz einnimmt. Man wird ihn also wohl den unmittelbaren Zweck der Ehe nennen müssen im Verhältnis zur Erzeugung, die, obschon Hauptzweck, doch nur mittelbarer Zweck der Ehe ist.

Zur Vorsicht und um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, sei es gestattet, hier mehrere Sätze in der Sprache des Verfassers wortwörtlich zu zitieren : « Le mariage est une institution qui unit l'homme et la femme dans une société permanente, ordonnée à deux fins hiérarchisées, toutes deux essentielles, l'une immédiate, l'autre médiate. 1. La fin immédiate, c'est à dire atteinte la première, est de fournir à chacun des conjoints, par l'union intime, totale, définitive, de sa personne avec une personne aimée, le complément auquel il aspire naturellement : un soutien, un appui, à la fois matériel, corporel, sentimental, affectif, spirituel, extrêmement précieux, et qui pour l'ensemble des humains est le moyen providentiel de leur perfectionnement personnel et social, de leur progrès moral et de leur sanctification. » Zu diesem Text gehört folgende Fußnote : « On distingue souvent, comme une des fins secondaires du mariage, l'apaisements de la concupiscence. A nos yeux, ce n'est là qu'une des composantes, importantes assurément, de ce perfectionnement affectif et moral que nous appelons 'fin immédiate'. » 2. La fin médiate, obtenue après la fin immédiate et par son moyen, tient en deux mots : procréation et éducation ... Mais faut-il s'en tenir à cette dualité de fins, comme si les deux biens se présentaient sur le même plan, égaux entre eux ? — Non : ces fins sont hiérarchisées, l'une est absolument plus haute, plus importante que l'autre. Si la fin immédiate — le désir de se donner à l'aimé pour la vie, de recevoir sa donnation en retour, de chercher dans l'union avec lui joie, force, progrès spirituel — se présente d'abord à la pensée de la plupart des fiancés et est atteinte directement par le mariage, si cette fin tend souvent à être psychologiquement prédominante (surtout chez l'homme), il n'en reste pas moins que la tradition chrétienne quasi unanime proclame supérieure en dignité la fin que nous appelons « médiate », procréation et éducation des enfants de Dieu. Suivant les traces des Pères, théologiens et canonistes l'ont toujours regardée comme la fin principale, p r i m a i r e du mariage, la fin « la plus essentielle » dit saint Thomas, sans laquelle il ne peut être ni compris ni défini (S. 17, 19-20) [1].

Wie weit sich B. von den vom heiligen Offizium zensurierten Autoren entfernt, geht am besten aus K. 3 hervor, in dem er gegen Doms den Gedanken zurückweist, die Ehe könne einen außerhalb ihrer Zweckhaftigkeit gelegenen Sinn haben. Geradezu wohltuend wirkt die vornehme und rücksichtsvolle Art, mit der B. die Verfechter der verurteilten Lehre behandelt.

[1] Anführungszeichen und Sperrdruck sind vom Verfasser.

Außer der Frage nach den Ehezwecken, geht der Verfasser, wie oben bereits gesagt wurde, auf verschiedene andere Probleme ein, über die auch bei den katholischen Theologen Meinungsverschiedenheit herrscht. Die Lösungen, die B. vorschlägt, zeugen für seine grundsätzliche thomistische Theologie und für seinen gesunden Menschenverstand.

Clervaux. *L. Thiry* O. S. B.

Heilige Schrift

Miscellanea biblica et orientalia R. P. Athanasio Miller O. S. B., Secretario Pontificiae Commissionis Biblicae completis LXX annis oblata. Studia Anselmiana, Fasc. XXVII-XXVIII. — Roma, Libreria Orbis Catholicus (Herder). 1951. 511 pp.

Es ist eine wahre Freude, dieses neue Doppelheft der rühmlichst bekannten « Studia Anselmiana » anzeigen zu dürfen. Beiträge auf bibelexegetischem Gebiet waren bisher in dieser Schriftenreihe noch nicht vertreten, aber diese Miscellanea, eine Festgabe zum siebzigjährigen Geburtstage des Sekretärs der Päpstlichen Bibelkommission, haben die Lücke mit einem Schlag ausgefüllt.

Die Festschrift, herausgegeben von P. *A. Metzinger*, enthält neben einer vom Herausgeber besorgten Bibliographie der bisherigen Veröffentlichungen P. Millers, nicht weniger als 34 Beiträge aus dem gesamten Gebiet der Bibelwissenschaft und ihrer zahlreichen Hilfswissenschaften. Unter den Mitarbeitern sind vor allem die Mitglieder und Konsultoren der Bibelkommission vertreten. Ihre Reihe wird eröffnet vom Präsidenten der Kommission, Seiner Eminenz Kardinal *Eugen Tisserant*, der die Patriarchengeschichten der Genesis beleuchtet mit afrikanischen Parallelen nach Angaben seines Bruders, des Hochw. Paters Charles Tisserant (*Notes sur l'histoire des Patriarches*, S. 9-14). Den zweiten Beitrag liefert Seine Eminenz Kardinal *Johann Mercati*, ebenfalls Mitglied der Bibelkommission. Er behandelt die von Abraham Massad herrührenden griechischen Kodizes der Ottobonianischen Sammlung in der Vatikanischen Bibliothek (*I codici greci di Abramo Massad Maronita*, S. 15-37). Darauf folgen die Beiträge der Kommissionskonsultoren, zwanzig an der Zahl : Abel (S. 109-113), Alfrink (S. 114-129), Allgeier (S. 286-300), Barton (S. 98-108), Bea (S. 47-65), Boson (S. 195-207), Bover (S. 327-339), Casamassa (S. 231-238), Cerfaux (S. 351-365), Colunga (S. 208-230), Duncker (S. 66-93), Fruhstorfer (S. 178-186), Kleinhans (S. 239-253), v. Lantschoot (S. 504-511), Médebielle (S. 301-326), Renié (S. 340-350), Salmon (S. 187-194), Smit (S. 94-97), Steinmueller (S. 404-423), Vaccari (S. 254-263).

Das Anselmianum, das den jetzigen Jubilar so viele Jahre hindurch zu seiner Professorenschaft gezählt hat, ist, außer durch P. Metzinger (*Gedanken zum Paulinischen Schriftbeweis*, S. 366-371), noch vertreten durch die Patres S. Bovo (*Le fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull'Apocalisse*, S. 372-403) und E. Beck (*Erschaffung des Menschen und Sündenfall im Koran*, S. 486-503). Auch die Beuroner Abtei, der P. Miller angehört, hat sich eine

Ehre daraus gemacht, einige Sonderbeiträge zur Verfügung zu stellen von der Hand der Patres A. Dold (*Ein bisher kaum beachteter Vulgata-Palimpsest des 6./7. Jahrhunderts im Escorialensis R II 18*), J. Schildenberger (*Zur Einleitung in die Samuelisbücher*, S. 130-168) und B. Fischer (*Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher*, S. 169-177). Folgen noch einige weitere Beiträge von den Universitätsprofessoren F. Stummer, München (*Bemerkungen zu Jer. 12, 1-6*, S. 264-275) und Ben. Probst, Salzburg (*Die drei Brüder Mezger, ein exegetisches Dreigestirn an der alten Salzburger Benediktiner-Universität*, S. 443-452). Auch die katholische Schweiz ist in diesen Miscellanea vertreten durch eine Arbeit von Prof. Herbert Haag (*Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie*, S. 276-285) und eine von der Hand des P. Theodor Schwegler (*Der Beitrag der Naturwissenschaften zur Schrifterklärung*, S. 424-442). Weitere Beiträge lieferten zwei bekannte Assyriologen, Prof. Nikolaus Schneider (*Die Keilschrifturkunden der Ur III-Archive und die Bibel*, S. 453-475) und P. Maurus Witzel (*Dienstinstruktionen an das hethitische Tempelpersonal*, S. 476-485).

Von den 34 Beiträgen entfallen zwölf Stück auf Sonderfragen der *alttestamentlichen*, fünf auf solche der *neutestamentlichen* Exegese. Zwölf Aufsätze befassen sich mit mehr allgemeinen Bibelfragen : Inspiration, Konzil von Trient, Vetus Latina, patristische Exegese und Geschichte der katholischen Bibelauslegung. Fünf weitere stehen mit der Bibel bloß in entfernterer Beziehung.

Was die Sprachen betrifft, läßt sich feststellen, daß das früher bei den katholischen Bibelforschern vorherrschende Latein entschieden im Rückschritt begriffen ist : bloß drei von den 34 Mitarbeitern, zwei Holländer und ein Italiener, bedienen sich noch unserer abendländischen Kirchensprache. Deutsch geschrieben sind 16 Aufsätze, französisch 7, italienisch 4, spanisch und englisch je 2.

Im Einzelnen bringt dieser starke Doppelband, den katholische Exegeten aus den verschiedensten Ländern einem ihrer hervorragenden Fachgenossen gewidmet haben, mancherlei Anregung auf den verschiedensten Sondergebieten und zeugt von der erfreulichen Aktivität, die seit dem Erscheinen der Enzyklika « Divino afflante » so ziemlich überall eingesetzt hat.

Fribourg. *M. A. van den Oudenrijn* O. P.

Die Einordnung des Gewissens in das moralische Gesamtgefüge des Menschen

Zur thomistischen und modernen Spekulation über das Gewissen

Von J. F. GRONER O. P.

Es mag auffallen, daß der hl. Thomas die Lehre über das Gewissen — im Gegensatz zur fast allgemeinen Behandlungsweise von heute — nicht im moraltheologischen Teil seiner Summa vorlegt. Jedoch mit Recht, denn das Gewissen ist an sich ein psychologisches Phänomen [1], es ist kein « agibile ». Darum wird darüber in der *prima* Pars gesprochen (q. 79 a. 12, 13) [2]. — Und doch gehört das Gewissen innig zur Moral, bedeutet es doch Leitstern und Richterin des Tuns, überdies muß es irgendwie vom Menschen gebildet werden und unterliegt schließlich der Gefahr willentlicher Mißbildung. Es steht also in einem moralischen Konnex, im Gefüge des Menschen als sittlicher Person.

Es soll nun im Folgenden [3] versucht werden, das Gewissen im Gesamt des menschlichen Verhaltens aufzuzeigen und zwar entsprechend der Lehre des hl. Thomas. Dabei wird sich herausstellen, daß die thomistische Gewissensdoktrin, die, in ihrer psychologischen Isolierung betrachtet, bei modernen Denkern leicht in den Verdacht intellektualistischer Einseitigkeit gerät, der umfassenden Wirklichkeit durchaus gerecht zu werden vermag.

[1] In Anbetracht dieser Tatsache verweist das « Handbuch der katholischen Sittenlehre » von F. Tillmann (Düsseldorf 1950[4] ff.) den Gewissenstraktat in den Band über « Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre » (Th. Müncker).

[2] Dazu ausführlichere Darlegungen in De Verit. qq. 15-17.

[3] Ein zweiter Teil folgt : « Geistesgeschichtliche Würdigung der thomistischen Gewissenslehre ».

A. Synteresis und Gewissen

1. Die Synteresis (das « Urgewissen »)

In der Gesamtordnung der Seinsvollkommenheiten rührt die « oberste » Vollkommenheit des Menschengeistes an die « unterste » des Engels, insofern der Mensch befähigt ist, spontan und intuitiv gewisse Wahrheiten zu erkennen [1]. Diese Erkenntnisweise ist eine doppelte : sie bezieht sich sowohl auf die reinen Speculabilia als auch auf die Practica, also auf Erkenntnisse in sich und für sich und auf solche mit Beziehung zum Tun [2]. In beiden Fällen erfaßt sie das jeweils Ersterkennbare und

[1] De Ver. XV 1 ; Cajetan In I 79, 8 : « intellectus in homine modica est participatio in primis principiis ». Es mag hier gleich auf den Unterschied der beiden Erkenntnisweisen von intelligere und ratiocinari hingewiesen werden. Unter *intelligere* versteht man das intuitive Schauen der Wahrheit, die in einem einzigen Akt voll und ganz in der Erkenntnispotenz (intellectus) aufleuchtet. *Ratiocinari* als Akt der Ratio dagegen bedeutet ein erkenntnismäßiges Schreiten von einem Bekannten mittels dieses Bekannten zu einem Unbekannten, welches aber von jenem her, weil prinzipiell in ihm beschlossen, doch Licht bekommt, und so selbst ein Erkanntes wird (syllogistisches Denkverfahren). « Intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei ; unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt », I 84, 4. Der intuitive Blick des Intellekts gleicht einem ruhigen Schauen und Besitzen der Wahrheit, während das « diskursive » Erkennen der Ratio den Charakter des Erwerbens und der Bewegung hat. Als solche muß es denn auch notwendig von einer intuitiven Erkenntnis ausgehen wie von einem festen Punkt (Prinzip), um nach seinem Weg über Urteil und Schluß bzw. Urteils- und Schlußreihen wiederum zur « Ruhe » einer « schauenden » Einsicht zu gelangen. Denn alle Bewegung vollendet sich in der Ruhe. Diese « Ruhe » ist nichts anderes als das Aufhören der Bewegung selbst. Bewegung und Ruhe gehören folglich, wie im Körperlichen, so auch im Geistigen — und hier noch viel mehr — zu ein und derselben Natur, in unserem Fall zur einen und derselben Erkenntnispotenz. Freilich verhält es sich, wie Cajetan im Kommentar zu I 79, 8 betont, nur so beim Menschen. Denn an sich ist die intuitive Schaukraft anderer Natur als das diskursive Denken. Jener widerstrebt ja gerade das Wesenselement des diskursiven, nämlich das « Discurrere » und schließt es aus dem eigenen Wesen aus. Intuition gehört per se zum Engel und engelgleichen Geist, diskursive Ratio ebenso per se zum menschlichen Geist. Jedoch erfreut sich der Mensch in seinen intuitiv erschauten Prinzipien einer « modica participatio » engelhafter Erkenntnisweise.

[2] Der intellectus speculativus und der intellectus practicus besagen nicht zwei verschiedene Erkenntnispotenzen. Sie sind gleicher Potenz, weil nur accidentell verschieden : « accidit alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus vel non ordinetur. » In der I 79, 11 gibt Thomas genaue Definitionen. « Intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat — Cajetan : « an sich » — ad opus, sed ad solam veritatis considerationem ; practicus vero intel-

Grundzuerkennende, und das sind die *Prinzipien* des Seins und des Tuns, von denen jedes in die Fülle von Sein und Sollen hinausgreifende Erkennen abhängt.

Auf solch « prinzipiellen » Einsichten ruht die ganze *Sicherheit* nachfolgender Erkenntnisse, und nur weil jene absolut sicher sind, können auch diese von Irrtum und Zweifel frei sein, ohne es praktisch immer sein zu müssen oder sein zu können. Gerade die oft tatsächliche Unsicherheit des Abgeleiteten fordert seins- und erkenntnismäßig ebensosehr die unbedingte Stabilität der Prinzipien, wie das veränderliche Sein das unveränderliche verlangt und in ihm seinen Erklärungsgrund findet.

Im Summakommentar (I 79, 13) faßt Cajetan den Beweis für das Vorhandensein der ersten Prinzipien präzis so zusammen : weil das spekulative Denken eine Bewegung ist, muß es notwendig von Bekanntem ausgehen und sich umgekehrt wieder auf dieses Bekannte zurückführen lassen. Also liegen die Verhältnisse ebenso für das praktische Denken (Potenzgleichheit von intellectus speculativus und practicus). Also sind uns von Natur aus die Urprinzipien des Handelns inne [1].

Thomas lagert seine Begründung für die Sicherheit der Erkenntnisse tief in letzte Zusammenhänge. Die Natur erstrebt in allem das Gute und will auch erhalten, was mit ihrer Kraft bewirkt wurde. Darum sind überall in der Natur die Prinzipien dauernd, unveränderlich und richtig. « Die Prinzipien müssen bleiben », sagt Aristoteles ganz einfach. Die Natur aber ist Kreatur, und hat somit ihre letzte Sicherheit im Sein und Denken vom Deus immutabilis erhalten. Er ist der übernatürliche Urgrund, aus dem alle Prinzipien der Natur fließen. Darum kann Thomas später sagen, das Gewissen sei nichts anderes als das « Hindurchgelangen des göttlichen Präzeptums bis zu dem, der das Gewissen habe » [2].

Damit ist aber noch etwas sehr Bedeutendes und für die thomistische Gewissenstheorie sehr Bezeichnendes ausgesprochen. Im Lichte der Erkenntnisprinzipien leuchten dem Menschen letzte metaphysische Seinsgründe auf. Am unverrückbaren Ordo Boni, den kein vordergründiger

lectus dicitur qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus » — Cajetan : « an sich », d. h. seine Erkenntnisse sind an sich auf die Praxis hingeordnet, während die des intellectus speculativus an sich rein beschaulichen Charakter tragen, wenngleich sie per accidens auch einem praktischen Zweck dienstbar gemacht werden können.

[1] Vgl. I 79, 8.

[2] De Verit. XVII 4, 2.

Trugschluß und kein oberflächliches Gefühl hinwegdisputieren kann, soll sich der sittliche Akt orientieren, soll sich mit ihm harmonisieren und dadurch das handelnde Subjekt selbst in der Seinsordnung des Guten sicher bewahren und vervollkommnen. Damit ist die sittliche Leitung des menschlichen Tuns jeder subjektiven Willkür entrissen. Denn es stößt in den ewigen Urgründen des Metaphysischen auf und bekommt hier sein tiefstes, allgemeingültiges Gepräge [1].

Wegen der Notwendigkeit absoluter Sicherheit und einer sicheren « Schlagfertigkeit » in der Anwendung muß die oberste Erkenntnisfähigkeit dem Intellekt *habituell* inne sein, und zwar habituell von *Natur* aus, da sie ja als erste und oberste nicht erworben werden kann. Der habitus naturalis, mit dem man die Prinzipien in den spekulativen Wissenschaften einsieht, heißt « intellectus primorum principiorum speculabilium », und der Erkenntnishabitus für die ersten Prinzipien des Tuns « habitus primorum principiorum operabilium » oder *Synteresis* [2].

Die Synteresis ist somit jenes dem Intellekt habituell innewohnende und mit unveränderlicher Richtigkeit sprechende Erkenntnisprinzip, nach dem alles Tun zu messen und welches so beschaffen ist, daß es « unentwegt allem Bösen widersteht und alles Gute bejaht. Seine Aufgabe besteht darin : remurmurare malo et inclinare ad bonum » [3].

In der Summa (I 79, 12) hebt Thomas vor allem den Habituscharakter der Synteresis hervor im Gegensatz zu manchen, die meinten, sie sei eine eigene Potenz, nur höheren Grades als die Ratio, oder zu anderen, die die Synteresis mit der Ratio ut natura gleichsetzten (z. B. Alexander v. Hales). Die Synteresis kann jedoch keine Potenz sein, denn geistige Potenzen verhalten sich « ad opposita » [4], die Synteresis aber besitzt nur eine einzige Verhaltensweise, nämlich die Inklination zum Guten (nie zum Bösen), sie ist infolgedessen keine Potenz. Der Beweisgrund für die habituelle Seinsweise der Synteresis wird also aus ihren Akten hergenommen. Cajetan betont dies im Kommentar zum Corpus des angegebenen Thomasartikels in scharf sylogistischer Weise : Instigare und murmurare sind Akte, die aus von Natur aus bekannten

[1] Vgl. Daniel Feuling, Hauptfragen der Metaphysik, Salzburg 1936, S. 21 ff.

[2] De Verit. XVI 1.

[3] De Verit. XVI 2 ; hier werden Shaftesbury mit seinem subjektivistischen « moral sense », H. Spencer und R. Owen mit ihrem « Zivilisationsgewissen » an der Wurzel ihrer Theorien getroffen.

[4] Vgl. Aristoteles, Metaphysik L. VII c. 2, n. 2 ; Thomaskommentar L. IX, lect. 2, Ed. Marietti, Nr. 1789.

und deswegen auf Eine Verhaltensweise hin bestimmten und unveränderlichen Prinzipien hervorgehen. Ein-deutig festgelegte Akte gehören aber zu einem Habitus, welcher eine Potenz eben auf diese Eine Weise hinordnet.

Man lasse sich nicht verwirren durch die angeborene Neigung zum Schlechten, welche die gegensätzliche Wirkweise der Synteresis zu haben scheint, und die Meinung nahe legen könnte, als handle es sich doch um eine einzige Seelen*potenz* mit einem doppelten Urdrang. Das stimmt nicht. Denn die Synteresis gehört zur « superior pars animae », während jene Inklination zum Bösen dem « unteren » Seelenbereich verbunden ist, wo das Körperliche mit seiner Sensualität mitspricht, und die habituelle Verderbnis des « fomes peccati » sich auswirkt [1]. Darum sind die beiden habitus « non eiusdem secundum idem » [2].

In den gegnerischen Meinungen dieser These liegt freilich auch ein Fünkchen Wahrheit. Die Synteresis ist höher als die ratio ratiocinans, weil unverändert auf das Bonum ausgerichtet, sie hat ferner eine Determination wie die Natur, insofern sie « naturaliter » determiniert ist « ad verum operabile ». Ihre Aktion aber kommt aus einem *habitus*, dies haben die Gegner übersehen.

In *welcher Potenz* ruht nun der habitus Synteresis ? Thomas beantwortet diese Frage in De Ver. XVI 1. « Hic autem habitus non in alia potentia existit quam in *ratione*. » Das Wort « ratio » schillert zwar in verschiedenen Farben, aber nehme man es als « intellectus » oder als « potentia rationis cum tali habitu » oder als « habitus naturalis » absolut oder anders, soweit man es für einen Intellectus primorum principiorum überhaupt noch anders nehmen kann : das ist nach den bisherigen Darlegungen Lis verborum. Die Synteresis bleibt habitus naturaliter inditus der rein intellektuellen Potenz des Geistes.

[1] Vgl. De Verit. XVI 1 ad 7, 11.

[2] Die « superior » und « inferior » pars animae, und ihnen entsprechend die « ratio superior » und « ratio inferior » sind zwei geläufige Unterscheidungen in der scholastischen Terminologie. Sie bezeichnen ein und dieselbe intellektuelle Seelenpotenz unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten. Insofern sich die Erkenntniskraft zu Objekten erhebt, die seinsmäßig höher stehen als sie selbst (veritates aeternae und « per quamdam tenuem participationem » [De Verit. XV 1] auch die ersten Prinzipien des spekulativen und praktischen Denkens), heißt sie « ratio superior » und ihr Sitz entsprechend « superior pars animae », umgekehrt « ratio inferior » mit Sitz in der « inferior pars animae », sofern sie Objekte ihresgleichen und darunter betrachtet. Die « ratio superior » wird vervollkommnet durch den habitus sapientiae, die « inferior » durch den habitus scientiae (vgl. De Verit. XV 2 ; I 79, 9).

Die Natur strebt von sich aus nach Dauerhaftigkeit und unverrückbarem Bestand. An dieser Erhaltung des Seins nehmen auch die Erkenntnisprinzipien teil, in denen die ewigen Wahrheiten des Seins und des Sollens aufleuchten, sei es nun, daß sich die Ureinsichten beziehen auf die rationes aeternae (z. B. man muß Gott gehorchen), oder auf rationes inferiores (z. B. man muß vernünftig leben). Die Unveränderlichkeit solcher Erkenntnisse gründet sich das eine Mal auf die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur, das andere Mal auf eine ratio aeterna, die in einem an sich veränderlichen Objekt beschlossen liegt [1]. Wegen ihrer Verankerung in die Tiefe des unveränderlichen Seins kann die Synteresis *niemals* « *sündigen* » [2]. Sie muß notwendig stets das « Rechte » erkennen, und dieses « Rechte » heißt in ordine operabilium rechtes Tun im allgemeinsten Sinne : Tue das Gute — meide das Böse : remurmurare malo et inclinare ad bonum. An diesem Fundamentalspruch der Synteresis ist jegliches Tun des Menschen zu « examinieren », er fällt mit der Unfehlbarkeit und Unerbittlichkeit eines Naturgesetzes das Urteil über Recht und Schlecht.

Sogleich erhebt sich hier der Einwand aus der praktischen Erfahrung : die subjektive Verkennung oder gar Umkehrung der Werte bei « bestem Wissen und Gewissen ». Wie ist dies möglich bei der behaupteten Spruchsicherheit der Synteresis ? Thomas weist diesen Einwand, der formal seinen Grund hat im ungenauen Gebrauch des Wortes « Synteresis » bei Hieronymus, in De Ver. XVI 2 ad 1 zurück. Schuld an den genannten Fehlschätzungen im einzelnen ist nicht die Synteresis als solche, sondern ihre praktische Anwendung auf den konkreten Fall, d. h. im Prozeß der Anwendung der allgemeinen Synteresis auf ein einzelnes Objekt können sich Irrtümer einschleichen. Die Schuld fällt somit auf das Gewissen. Denn dieses ist nichts anderes als die « applicatio universalis judicii synteresis ad particularia opera ».

So unmöglich nun die Synteresis zu « stolpern » [3] vermag, so gibt es doch Fälle, wo sie völlig *erlischt* oder vorübergehend ausgeschaltet wird. Freilich nie als Lumen habituale. Das ist unmöglich, das hieße völlige Vernichtung des von Natur aus, also mit dem Wesen gegebenen ethischen Fundamentes im Menschengeiste [4]. Die Aktfunktion der Syn-

[1] De Verit. XVI 1, 9.

[2] De Verit. XVI 2.

[3] S. « nunquam praecipitatur », De Verit. XVI 2, 1.

[4] Die Synteresis wird nicht einmal in den Verdammten getilgt, sonst könnten sie keine Gewissensqualen erleiden. Cf. I-II 85, 2, 3.

teresis kann jedoch wegen physisch-psychischer Defekte zeitweilig oder ganz unmöglich werden [1], sodaß bei einem dermaßen geschädigten Individuum von einer aktuellen Synteresis überhaupt nicht die Rede ist. Beim gesunden Menschen kann der allgemeine Spruch der Synteresis zwar nicht ins Gegenteil verdreht werden (tue das Böse, meide das Gute), jedoch vermag auch hier im konkreten Handeln die Macht der Leidenschaften die Geisteskräfte so zu verwirren, daß die Synteresis bei der Wahl des einzelnen Objektes nicht zur maßgebenden Mitsprache kommt. Das moralische Versagen fällt so wiederum dem Applikationsprozeß und nicht der Synteresis zur Last [2].

Aus den bisherigen Darlegungen geht ein Zweifaches hervor :

1. Die Synteresis als oberste moralische Instanz wohnt jedem Menschengeist von Natur aus inne, in gleicher Weise, unausrottbar, unverbildbar und funktioniert an sich völlig unabhängig oder vielmehr jenseits aller Individuation des einzelnen Menschen. Vor ihrem Forum wird darum (an sich) auch jede Entschuldigung, die auf das Kon-krete hinweist, zunichte. Kraft ihres unvergänglichen Lichtes vermag der Mensch immer wieder aus einer Verwirrung und Verirrung in particulari zurückfinden zur moralischen Rechtheit.

2. Im einzelnen Fall, d. h. bei gewissen Individuen insgesamt oder nur bei einzelnen Akten eines Individuums kann die Stimme der Synteresis verstummen, und zwar :

a) aus äußeren Gründen. Thomas sagt « in non habentibus usum liberi arbitrii, nec aliquem usum rationis et hoc propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium » [3]. An welche Verletzungen denkt hier Thomas, und welche Vorstellungen und Kenntnisse hatte er wohl von derartigen Fällen ? Es ist schwer zu sagen. Die medizinische Wissenschaft seiner Zeit war noch zu wenig im heutigen Sinne entwickelt, und das Interesse für psychische Abnormitäten zu gering, als daß man die damit Behafteten mehr als eben zu den « amentes » gerechnet hätte. Immerhin beweisen die kurzen Andeutungen, daß Thomas etwas weiß um die Möglichkeit von exogen bedingter Psychopathie, welche vernichtend bis in den Kern der moralischen Urteilsfähigkeit einwirkt und damit die letzte Verantwortung einschränkt oder ganz aufhebt ;

b) aus inneren Gründen. Die Stimme der Synteresis wird überschrien von der Gewalt der Leidenschaften. Hiermit bringt Thomas

[1] Cf. De Verit. XVI 3. [2] De Verit. l. c. [3] De Verit. XVI 3.

das ruhige Licht der Synteresis in den Konflikt mit den Leidenschaften des konkreten Menschen [1].

2. Das Gewissen

Schon das Wort « Ge-wissen » (con-scientia) weist an den Ort, wo es in seinem wesentlichen Bestand zu Hause ist : auf die intellektuelle Sphäre des menschlichen Geistes. Es ist bei einer Reflexion über das Gewissen sofort einleuchtend, daß es sich bei der Gewissensfrage darum handelt, eben zu « wissen », was zu tun ist, und dies nicht nur so im allgemeinen, und als ob überhaupt noch nichts bekannt und sicher sei, sondern wieweit *hic et nunc* Prinzipien infrage kämen, die « an sich », d. h. in ihrer universalen Geltung klar im sittlichen Bewußtsein stehen. « Conscientia » ist eine « scientia cum », ein « quasi simul scire », eine « applicatio scientiae ad aliquid » [2]. Dabei ist die Frage, welche scientia « angewandt » werde, zunächst nicht entscheidend, sondern die Applikation als solche. In ihr liegt das Spezifische und Definierende. Durch den actus applicationis entsteht aus einem allgemeinen Wissen das Ge-wissen über das hic et nunc faciendum. Der Akt der Anwendung also bildet das Constitutivum des Gewissens, d. h. das Gewissen ist weder Habitus noch Potenz, sondern Akt.

Die Anwendung eines allgemeinen moralischen Wissens auf ein konkretes Tun kann in doppelter Weise Geltung verlangen : 1. als *Directivum:* die Tat ist zu setzen oder zu unterlassen. In diesem Falle reagiert das Gewissen anreizend, auffordernd, bindend ; 2. als *Correctivum* nach geschehener Tat mit einer doppelten Reaktionsweise, je nachdem das Tun mit dem « Wissen » übereinstimmt oder gegen es entschieden hat. So verteidigt und entschuldigt das Gewissen oder es klagt an und « beißt » [3].

Von hier aus fällt eine neue Bestätigung auf die vorige Definition : das Gewissen ist das, was auffordert, bindet — verteidigt, entschuldigt — anklagt, beißt, also *Akt.*

Freilich *entspringt* das Gewissen einem Habitus [4], es ist ja dessen Akt, dessen Applikation, und zwar in erster Linie die Applikation des Habitus primorum principiorum operabilium, d. i. der Synteresis. Im

[1] Leidenschaft im scholastischen Sinn genommen als « motus appetitus sensitivi cum aliqua mutatione corporali », I-II 31, 17.

[2] De Verit. XVII 1 ; I 79, 13.

[3] De Verit. XVII 1.

[4] De Verit. XVII 1, 9 ad 6 in contr.

Laufe der Zeit schalten sich noch andere Habitus in den Gewissensprozeß ein, nämlich der habitus sapientiae als habituelle perfectio der ratio superior und der habitus scientiae als habituelle perfectio der ratio inferior [1], sei es nun, daß der actus applicationis des Gewissens je nach Casus und Persönlichkeit von allen drei « Gehaben » zugleich bestimmt wird oder nicht von allen drei, im einfachsten Fall von der Synteresis allein. Nach diesen drei Habitus beurteilen wir das Getane und beraten über das zu Tuende. Hauptwurzel des Gewissens bleibt jedenfalls die Synteresis. In ihr ruht auch seine ganze Kraft. Ihr durchdringender Spruch lobt, tadelt, reizt und rät in allen Äußerungen des Gewissens. Sie ist das « supremum in conscientiae judicio » [2], sodaß sie metaphorisch den Namen « Scintilla animae » bekommt [3]. Man hat die Synteresis darum schon früher einfach mit « Gewissen » bezeichnet [4] und damit die schon oben genannte Verwirrung angerichtet [5], heute nennt man sie gern und treffenderweise das « Urgewissen ».

Um den psychologischen Ort des Gewissens genauer anzugeben und vor allem festzulegen, wo es aufhört, vergleicht Thomas [6] den Gewissensakt mit dem freien Willensakt. Das judicium conscientiae und liberi arbitrii kommen überein, insofern sie sich beide auf einen actus hic et nunc faciendus beziehen. Aber das judicium conscientiae ist ein judicium examinans. Dadurch unterscheidet es sich ebenso wie das judicium liberi arbitrii von der Synteresis, das nur ein judicium universale liefert, hebt sich jedoch selbst vom judicium liberi arbitrii ab, weil es in der Sphäre des rein Erkenntnismäßigen bleibt, während das Urteil des freien Wahlwillens auf die *Anwendung* der Erkenntnis zur Tat hinzielt. Das judicium liberi arbitrii kann daher im Gegensatz zu dem des Gewissens, das sich als solches unverletzbar im gesicherten Erkenntnisbereich vollzieht, von verschiedenen, allseits drohenden « Umständen » derart verfinstert und in seiner Vollzugskraft gelähmt werden, daß es nicht mehr zu einem Nein gegen die verderblichen Mächte fähig ist. Und so irrt einer in seiner Wahl, nicht aber im Gewissen, er handelt ja gerade *gegen* das Gewissen, und der Mißklang zwischen dem

[1] De Verit. XVII 1, 3.

[2] De Verit. XVII 2, 3.

[3] Über die verschiedenen Bedeutungen von « scintilla animae » vgl. H. Wilms, De scintilla animae, Angelicum 14 (1937) 194-211.

[4] Cf. Hieronymus, Glossa Ezech. I.

[5] Cf. De Verit. XVII 1, 1.

[6] De Verit. XVI 1, 4.

schlechten Tun oder Getanen und dem Gewissen bewirkt das, was man eben « schlechtes » Gewissen nennt [1].

So sehr Thomas das judicium conscientiae gesichert und mehr die nachfolgende Electio einer Gefährdung ausgesetzt sieht, so wenig entgeht ihm die Tatsache, daß Defekte auch in den intellektuellen Prozeß des Gewissens selbst eindringen und dort mannigfachen Schaden anrichten können. Es ist möglich, daß ins Gewissen, das « nichts anderes ist als die Anwendung eines Wissens auf einen speziellen Fall » [2], der *Irrtum* eindringt. Dieser kann auf doppelte Weise das Gewissen verfälschen. Einmal insofern, daß der Irrtum im Wissen, das es « anzuwenden » gilt, liegt, und zweitens, wenn ein richtiges Wissen « nicht gut » angewandt wird. Und nun bringt Thomas [3] einen Terminus, der auf das schärfste seine (und der nachfolgenden Thomisten) Lehre vom Gewissen zum Ausdruck bringt : die Applikation des allgemeinen Wissens um die Sittennormen auf einen speziellen Fall vollzieht sich in seiner *syllogistischen* Deduktionsweise. In diesem Denkverfahren kommt es zu einem Fehlschluß auch auf zweifache Weise : entweder indem ein Irrtum in den Obersätzen liegt, oder wenn man falsch deduziert.

a) Man muß genau unterscheiden, inwiefern es einen Irrtum im « Wissen » geben kann. Unmöglich nämlich kann er sich im Urhabitus der Synteresis befinden. Er liefert den obersten, untrüglichen Satz für den Gewissensprozeß. Allerdings nur den allgemeinsten. Weil es sich beim Gewissen aber um die Stellungnahme zum Causus hic et nunc handelt, muß die allgemeine Synteresis durch einen sittlichen Satz, der für diesen besonderen Fall gilt, spezialisiert und sozusagen durch eine « Minor » determiniert, « vollendet » werden. Das Wissen des Untersatzes liefert die Ratio superior, bzw. inferior je nach dem Gegenstand, der sich zum Entscheid dem Gewissen aufdrängt. So lautet etwa der Spruch der Synteresis : du sollst nichts tun, was Gott verboten hat. Dieser universale Major wird entsprechend dem vorliegenden Fall zugespitzt durch ein Wissen aus der Ratio superior : Gott hat den concubitus mit dieser Frau verboten bzw. nicht, *also* . . . , und in diesem « also » vollzieht sich die Applikation, d. h. das zum Ge-wissen gewordene Wissen spricht : du darfst mit dieser Frau keinen Umgang haben. Die gegenteilige Schlußfolgerung wäre falsch, und in ihr säße dann der Irrtum, *muß* in ihr sitzen, weil es schon in der darüberstehenden Minor nicht stimmt. Ihm hat die Ratio superior ein falsches Wissen zu-

[1] Cf. De Verit. XVII 1, 4. [2] De Verit. XVII 2. [3] De Verit. XVII 3.

gestellt. In dieser also kann der Irrtum liegen, in ihr allein, keineswegs in der Synteresis. In gleicher Weise und noch viel leichter anfällig für den Irrtum ist natürlich die Ratio inferior mit ihrem habitus scientiae.

Es ist jedoch zu bemerken, daß bisweilen ein Irrtum auch in der Minor ausgeschlossen ist, d. h. daß die Ratio superior, bzw. inferior absolut sichere Partikularerkenntnis bringt. Dies ist der Fall, wenn sich der Inhalt der Synteresis in der « Minor » *direkt* wiederfindet, nur eben in partikulärer Ausdrucksweise. So kann es auch in den spekulativen Wissenschaften keinen Irrtum geben in Partikulärurteilen, die nichts anderes sind als direkte Applikationen eines ersten Erkenntnisprinzips. Das Urteil, z. B. dieses Ganze ist größer als eines seiner Teile, wird jedem mit untrüglicher Sicherheit einleuchten, weil in ihm das universale Prinzip : das Ganze ist größer als einer seiner Teile, direkt und ganz einfach wiederkehrt. Das gleiche gilt in ordine operabilium, also auch in der Gewissenssphäre : « Major est per se nota, utpote in universali judicio existens et minor etiam, qua idem de seipso praedicatur particulariter. »[1]

b) In gleicher Weise wie im rein syllogistischen Denken kann das Gewissen durch ein unrichtiges Deduzieren verfälscht werden, d. h. wenn man aus den zwei richtigen Obersätzen einen falschen Schluß zieht. Diese Irrtumsmöglichkeit des Gewissens ist klar und bedarf keiner weiteren Darlegung.

3. Zusammenfassende Betrachtung

Die Gewissenslehre des hl. Thomas macht den Eindruck starker Einseitigkeit zugunsten des rein und abstrakt Intellektuellen, um nicht zu sagen « Intellektualistischen ». Daß Thomas das Gewissen nun einmal als syllogistische Anwendung der sittlichen Urprinzipen auf den Casus hic et nunc — mit guten Gründen — ansieht, ist eine unabänderliche Tatsache. Sie hat außer ihrer guten Begründung auch ihre « Würde », indem Thomas das Gewissen als höchsten Akt des sittlichen Menschen wesentlich in die hohen Bezirke der höchsten Geistespotenz verlegt. Dem modernen Moralpsychologen mag diese Theorie nicht die uneingeschränkte Sympathie abzugewinnen[2]. Denn er sieht nicht nur auf die wesentliche Spitze der Gewissensdefinition, sondern auf die

[1] De Verit. XVII 2.

[2] Vgl. Th. Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1939, S. 35.

ganze menschliche Person, die das Gewissen besitzt, die ihren Akt vollzieht, es formt und verdirbt [1]. Allein, geht die thomistische Lehre an dieser *ganzen* Wirklichkeit des Gewissens vorbei ? Das Gewissen ist freilich actus applicativus synteresis und diese ein habitus naturalis der potentia rationalis. Werden durch diese Bestimmung aber andere Seelenkräfte ausgeschlossen ? Im Gegenteil ! Schon der Erwerb der « Minor » stellt an den Willen seine Forderung. Da er nicht von selber aufleuchtet (wie die Synteresis), will er gesucht werden, und nur wer die entsprechenden voluntativen Kräfte einsetzt, wird ihn finden und richtig finden. Nicht umsonst spricht man ja davon, daß der in « Gewissensnot » sich befindliche Mensch um die rechte Entscheidung « ringe », — offenbar in der Kraft des Willens. Und muß nicht ebenso die « Schlußfolgerung », die applicatio ad casum particularem, mit derselben Kraft vollzogen werden, falls sie überhaupt kommen, wirksam kommen soll, und ihren Träger nicht einfach unentschieden oder schlecht entschieden mit irgendeinem helldunklen Entschluß zur Tat abtreiben lassen will ? Im übrigen bilden Intellekt und Wille nur einen « Teil » der Menschenseele, und das heißt doch jener geistigen Wesenshälfte, die hinabreicht bis in die Bezirke des Gefühlsmäßigen und Biologischen und mithin in die körperliche Umwelt hinein. In dieser Einen Seele, auf deren « Spitze » [2] das Gewissen im Wesentlichen ruht und wirkt, klingen alle Kräfte von oben und unten zusammen, und jede ihrer Äußerungen, also auch das Gewissen, muß von dieser Totalität her gesehen, beschrieben und erklärt werden. Eine Moralpsychologie im modernen Sinne kann man von den Alten nicht verlangen. Dazu war ihre naturwissenschaftliche Ader noch zu schwach, und außerdem lag ihnen mehr die Metaphysik, die Betrachtung und Begründung von « oben » her. Thomas fundiert darum seine Theorie letzten Endes auf sehr hintergründige Einsichten. Wir haben immer wieder den Parallelismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft betont : da es sich in speculativis so und so verhält, darum in operabilibus ebenso. Diese Gleichstellung und Schlußweise ist berechtigt, weil es ein und derselbe Intellekt ist, der sich mit gleicher Gesetzlichkeit zu den Wahrheiten des Seins und des Tuns verhält, und außerdem liegt der Hinweis auf die Verhältnisse beim intellectus speculativus schon deswegen auf der

[1] Vgl. Th. Müncker, Das Bild vom Menschen, Festschrift Fritz Tillmann, Düsseldorf 1934, 187-199.

[2] « Vertex animae » De Verit. XVI 2, 3.

Hand, weil hier die Dinge leichter einzusehen sind. In einer eigenen Quaestio in De Veritate (XV) breitet Thomas die metaphysische Begründung seiner Gewissenstheorie, die in der Summa in wenigen Sätzen umrissen wird, reichlich auseinander. Um schon Gesagtes nicht zu wiederholen, sei nur noch einmal der tragende Gedanke ausgesprochen : Der Gewissens-« Vorgang » ist ein Motus, der von einem allgemeingültigen Satz herkommend darauf hinzielt, zur Kenntnis zu bringen, was hic et nunc zu tun sei. « Motus autem omnis ab immobili procedit. » Das Immobile im menschlichen Geist ist aber nichts anderes als der intellectus primorum principiorum, und darum *muß* das Gewissen auf ihn als die letzte Wurzel zurückgeführt werden, und sein Wesen muß in der Applikation des Prinzips beruhen. Mag man zum Gewissensentscheid über ein partikuläres Handeln kommen wie immer : nur durch die Teilhabe am untrüglichen Lichte des intellectus primorum principiorum (hier Synteresis) wird die so stark ansprechende Stimme, die der Mensch angesichts des einzelnen faciendum oder omittendum vernimmt, zum Gewissen. Und wie soll der allgemeine Spruch des Urgewissens sich zu einem Satz verdichten, der sittlich fordernd einem factum hic et nunc gegenübertritt, wenn nicht im wesentlichen durch den Prozeß der syllogistischen Deduktion ? ! [1]

Die thomistische Lehre verwechselt das Gewissen keineswegs mit einem Syllogismus und auch nicht mit einer moraltheologischen Schlußfolgerung wissenschaftlicher Art. Der Vergleich zwischen Gewissen und liberum arbitrium (s. o.) und die angezeigten Einbruchstellen des Irrtums (s. o.) deuten bereits klar darauf hin, wie sehr das Gewissen mit seinen Nebenwurzeln im menschlichen Gesamtgefüge haftet. Das Gewissen ist eben mehr als nur rationelle Ableitung und Konklusion im Bezirk einer isolierten Geistigkeit, und etwas anderes als wissenschaftliche Entscheidung über einen Moralkasus. Es ist der Spruch eines höchst interessierten *Ich*, dessen gesamtes Wohl und Wehe auf dem Spiele steht. Es ist ein *totalmenschlicher*, ein *personaler* Akt, der den Menschen vervollkommnet entweder im Sinne des persönlichen Lebenszieles, oder ihn zerstört, falls das durchs Gewissen bestimmte Tun in eine abwegige Richtung läuft.

Damit sehen wir das Gewissen näherhin im Zusammenhang des Actus humanus. In diesem Konnex soll es nun dargestellt werden.

[1] Cf. I 79, 9 mit Kommentar Cajetans.

B. Der Gewissensakt im Zusammenhang des actus humanus

1. Die Evolution des actus humanus

Trotz mancher Einwände [1] hält die Schule an der 12stufigen Entwicklung des actus humanus fest [2]. Er beginnt mit der *Simplex apprehensio* [3] (intellectus practici; um diesen handelt es sich in unserem Fall natürlich immer), also jenem intuitiven, einfachen Aufleuchten eines Zielobjektes im Verstand. Diesem intellektuellen Akt folgt im Falle der Konformität von Objekt und erstrebendem Subjekt sogleich die natürliche Reaktion der voluntativen Kräfte: der einfache *amor*, das simple Wohlgefallen am Guten (auch Simplex complacentia boni, Simplex volitio, Velleitas, Voluntas genannt), ohne daß dadurch von seiten des Willens schon weitere Kräfte mobilisiert würden. Das ist ja auch noch nicht möglich, denn einer allgemeinen geistigen Vorstellung (allgemein: noch nicht in Bezug auf das individuelle erkennende Subjekt — nur « an sich ») kann nur ein ebenso allgemeines Wollen folgen (allgemein: es drückt den Lebenswert für das wollende Subjekt noch nicht aus). Immerhin aber disponiert das einfache Wohlgefallen den Verstand zu einer weiteren Aktion, nämlich zu prüfen, ob das erkannte Objekt tatsächlich Ziel für dieses Subjekt sein könne (*judicium universale intentionis;* meist nur « judicium » genannt). Darauf schließt der Wille in der *Intentio* die Beschäftigung mit dem Zielobjekt vorläufig ab: er « beabsichtigt » wirklich und wirksam, das Ziel zu erringen, — « perfecte vult finem » [4].

Nun beginnt eine neue Reihe geistiger Vorgänge. Sie kreisen um die Frage: welche *Mittel* führen zum gewollten Ziel? Der tatentschlossene Wille drängt den Verstand, in einem *Consilium* (consultatio)

[1] Vgl. J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin, Münster 1931, S. 33 ff.

[2] Cf. J. Gredt, Elementa philosophiae I 488 f.; V. Remer, Psychologia, Rom 1935, 249 f.; R. Billuart, Cursus theologiae, Löwen 1748 ff. Bd. IV 263 ff.; C. E. Würth, Die psychologischen Grundlagen der Gewissensbildung, Olten 1929, 64 ff.; Thomas - Cajetan, I-II 8-17; Cajetan faßt im Kommentar zur q. 16 a. 4 die Evolution des actus humanus zusammen.

[3] Simplex apprehensio est actus quo intellectus aliquam quidditatem cognoscit quin de ea quidquam affirmet vel neget. In diesem Zusammenhang bedeutet « Ziel » oder « Zielobjekt » nicht *ultimus* finis, sondern Zwischenziel = Medium ad finem. Dieses kann aber eigentlichen Zielcharakter haben, insofern zu ihm wiederum bestimmte « Mittel » führen. Dem *letzten* Ziel ist jede Tätigkeit naturaliter verhaftet. Es liegt darum außerhalb der Spruchfreiheit des Gewissens.

[4] Vgl. Cajetan, Kommentar zu I-II 16, 4.

mit sich zu « Rate » zu gehen über die Mittel, die in Frage kommen können zur Erlangung des Zieles [1]. Hier steht der Prozeß des actus humanus an einem entscheidenden Punkt. Weil nämlich das Ziel nicht « unmittelbar », sondern nur mit gewissen « Mitteln » erreicht werden kann, und zwar mit « gewissen » im physischen und moralischen Sinn, wird alles darauf ankommen, in umfassender und — um es gleich zu sagen — gewissenhafter Weise jeden möglichen und sittlich einwandfreien Weg zu erforschen und zu prüfen. Im Consilium wird Glück und Unglück, Wohl und Wehe alles nachfolgenden Tuns geschmiedet. — Den Überlegungen des beratenden Verstandes versagt sich der Wille nicht und äußert im *Consensus* seine Zustimmung und sein Verlangen nach Ausführung. Doch zunächst muß der Verstand noch untersuchen, welche Mittel im *einzelnen* für den vorliegenden Fall in Frage kommen. Im Consilium hat er sich allgemein, mit « allen möglichen » Mitteln beschäftigt. Nun heißt es, in einem *judicium discretivum* entsprechend dem casus particularis auszuwählen : dies und jenes Mittel ist hier zu ergreifen. Sogleich reagiert der Wille mit seinem actus *electionis:* perfecte vult id quod est ad finem, und damit ist der Prozeß bezüglich der Wahl der Mittel abgeschlossen.

Es kommt jetzt darauf an, den vorgenommenen Weg praktisch zu gehen. Zu diesem Zweck erteilt der Verstand den Befehl (*imperium;* praeceptum) [2] zum Ergreifen der nötigen Mittel, der Wille nimmt ihn auf und mobilisiert seinerseits die zuständigen Exekutionspotenzen (*usus activus*), diese setzen sich in Bewegung (*usus passivus;* executio) und bleiben in Gang bis das Ziel erreicht ist. In diesem Augenblick wird der finis intentus, mit dem der ganze Ablauf begann, zum finis obtentus, der das Subjekt, bzw. seinen Willen [3] in den wirklichen und vollendeten Genuß des erstrebten Zieles versetzt (*fruitio perfecta*).

[1] « Voluntas utitur voluntate ad consiliandum » ; darum heißt dieses consilium auch « usus » scl. rationis ad consilium. Zugleich wird durch diese Formulierung der « descensus » von der Fixierung des finis auf die Fixierung der media hervorgehoben. Es handelt sich ja nicht um abrupte, mechanische Schaltungsvorgänge der geistigen Potenzen, sondern um organisch ausgelöste Lebensakte eines und desselben Geistes.

[2] « Imperium » wird hier genommen als « ordinatio intellectus moti a voluntate ». Es ist also formaliter ein Akt des Intellekts ; cf. I-II 17, 1. Das Imperium ist nötig, denn es muß eine neue Aktionsreihe einleiten, nämlich die der executio mediorum. Ihr muß ein neuer « Gedanke » voranleuchten, d. i. die ordinatio intellectus per imperium.

[3] « Finis et bonum est objectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est, quod fruitio est actus appetitivae potentiae. » I-II 11, 1.

Dieser 12stufige Ablauf des actus humanus mag kompliziert und konstruiert erscheinen [1]. Bewußte Selbsterfahrung und Reflexion jedoch wird den Wahrheitsgehalt des scholastischen « Schemas » bestätigen. Der Ablauf beginnt mit einem intellektuellen Akt wie jedes menschliche Tun und endet mit dem Genuß des Willens, auf den jedes menschliche Tun hinausläuft. Vorangehende Erkenntnis und nachfolgende Willensreaktion [2] wechseln sich notwendig ab oder drängen vielmehr den Prozeß in dieser ihrer naturgemäßen Bedingtheit [3] durch alle Phasen hindurch bis zum « Ende ». Im übrigen muß man bedenken, daß der actus humanus sich unter Umständen sehr rasch vollzieht, daß die einzelnen Akte in instanti aufeinanderfolgen können (geistige Vorgänge !), und ihre Vielgestaltigkeit wegen tausendfachen Vollzugs oft gar nicht oder kaum zum Bewußtsein kommt. Das « Schema » beweist trefflich den Scharfsinn, mit dem die alten Scholastiker die Seinsfülle

[1] Vgl. Pieper, a. a. O. In der Summa (I-II 8-17) behandelt Thomas die Teile des actus humanus auffälligerweise in anderer Reihenfolge : fruitio, intentio, electio, consilium, consensus, usus, imperium. Die intellektuellen Akte werden bei den zugehörigen Willensakten behandelt oder als selbstverständlich und bekannt vorausgesetzt (simplex apprehensio). Die aufgezählte Reihenfolge ist rein methodisch zu verstehen. Das frui als ultimum in executione ist das primum in intentione. — Das consilium wird, obwohl sachlich vorausgehend, nach der electio behandelt, weil es sich zur folgenden Wahl wie die äußere Ursache verhält. Methodisch richtig darstellen heißt aber : « prius tractetur quid est, et deinde causa extrinseca eius » ; vgl. Cajetan, Kommentar zu I-II 13, 1. — Die electio steht vor dem consensus, weil der Autor, wie Cajetan im Kommentar zu I-II 16, 4, 4 bemerkt, vom Bekannteren und Allgemeineren (d. h. Seinsfülligeren) zum Eingeschränkteren und weniger Bekannten übergeht. « Consensus besagt nur Annahme, electio, jedoch Annahme mit Auswahl unter anderen » (Cajetan, l. c.), also hat die « disciplina » mit der electio zu beginnen. — Nach demselben Prinzip wünscht Cajetan den Usus sogar noch vor der electio behandelt zu sehen, denn er ist als « activa libera applicatio tam voluntatis quam cuiuscumque alterius ad quodcumque opus » (l. c.) überall wirksam, wo eine Potenz « gebraucht » wird. Bei einer solchen Erweiterung des Ususbegriffes wird der spezifische Sinn des zehnten Teilaktes allerdings ungebührlich abgeschwächt.

[2] Manifestum est quod ratio quodammodo voluntatem praecedit et ordinat actum eius, I-II 13, 1.

[3] Thomas hebt ausdrücklich den Anteil beider Geisteskräfte am jeweiligen Akt hervor. « Intentio nominat actum *voluntatis* praesupposita ordinatione *rationis* ordinantis aliquid in finem », I-II 12, 1, 3. « In actu *voluntatis* qui est electio apparet aliquid *rationis*, scl. ordo », I-II 14, 1. « In consilio quod est actus *rationis* apparet aliquid *voluntatis* sicut materia, quia consilium est de his quae homo vult facere et etiam sicut motivum, quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his quae sint ad finem », I-II 14, 1. « Consentire proprie dictum ad *apprehensivam* potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cuiusdam experientiae pertinet ad *appetitivam* », I-II 15, 1. « Uti primo et principaliter est *voluntatis* tamquam primi moventis, *rationis* autem tamquam dirigentis », I-II 16, 1.

des psychologischen Ablaufs des actus humanus aufgedeckt haben, und im übrigen mag ein Beispiel zeigen, wie eklatant das « Schema » der praktischen Wirklichkeit entspricht.

Der Arzt erklärt dem Patienten das Ergebnis seiner Untersuchung : Lungentuberkulose. Sogleich blitzt in der Simplex apprehensio des Betroffenen ein Zielobjekt auf : Gesundheit und damit im selben Moment der stark gefühlsbetonte Wunsch nach Genesung (amor boni). Kommt aber Heilung für den Kranken praktisch in Frage ? (judicium universale intentionis). Wenn ja, dann gibt es nur den einen Entschluß : ich will alle Mittel ergreifen, um gesund zu werden (intentio). Doch jetzt beginnt die schwere Überlegung : wie heißen diese Mittel ? Der Arzt wird dem Patienten die Medikamente und Heilwege aufzählen, der Kranke seine eigene Meinung dazugeben und Spezialisten, vielleicht auch Moralisten, konsultieren, bis er über alle Möglichkeiten der Therapie und ihre einwandfreie Anwendbarkeit informiert ist (consilium). Freilich wird er den Darlegungen der Ärzte zustimmen (consensus), es kommt jetzt nur darauf an, welche Mittel für *seinen* Fall und seine Verhältnisse vorzuschlagen sind. Man wählt eine bestimmte Therapie aus (judicium discretivum) und beschließt die Beratung : gut, das machen wir (electio) ! Der Intellekt trifft nun die Anordnungen, die dem eben gefaßten Entschluß entsprechen (imperium), der Wille setzt das Nötige in Bewegung (etwa Gang ins Krankenhaus ; usus activus), dieses bewegt sich (Beine, Auto usw. ; usus passivus), bis sich der Patient nach einiger Zeit der erlangten Gesundheit erfreut (finis obtentus ; fruitio perfecta).

2. Der « Ort » des Gewissens im actus humanus

Es handelt sich jetzt um die Feststellung, in welchem der zwölf Akte einer menschlichen Handlung sich das Gewissen betätigt. Nach dem bisher Gesagten sind von der Wahl auszuschließen alle rein voluntativen Akte sowie die spontan einsetzende apprehensio simplex. Wir verlegten ja das Gewissen als Dictamen rationis wesentlich in den intellektuellen Bereich des Geistes, und weil es über die sittliche Qualität eines Tuns zu urteilen hat, kann natürlich erst von dem Punkt an in der Entwicklung des actus humanus von ihm die Rede sein, wo der Mensch einem Ziel oder Mittel *frei* gegenübersteht, wo also die Möglichkeit der Wahl besteht zwischen diesem oder jenem Ziel, zwischen Tun oder Unterlassen, je nachdem — und hier verwirklicht sich spezifisch das Gewissen — Setzung bzw. Unterlassung hic et nunc den ewigen

Normen des Sittlichen entsprechen oder wenigstens zu entsprechen scheinen.

Es kommen demnach als « Orte » für das Gewissen nur die intellektuellen *Urteilsakte* zur Untersuchung. Unter diesen scheiden aus : das judicium universale intentionis, das judicium discretivum electionis und das imperium. Das judicium universale intentionis, weil es als « ordinatio rationis ordinantis ad *finem* »[1] *universalen* Charakter trägt[2], das Gewissen aber beschäftigt sich mit einem Einzelobjekt hic et nunc. Das judicium discretivum, weil es das Mittel mit der *subjektiven* Disposition des Handelnden vergleicht, während das Gewissen das Mittel den *allgemeinen* Sitten*normen* gegenüberstellt. Das Imperium, weil es bereits die executio actus *befiehlt*, indes das Gewissen schon vorher bei der Wahl des Zieles und der Mittel in Tätigkeit tritt, und zwar nur *dictando*. So bleibt als « Ort » für das Gewissen nur übrig das judicium consilii[3].

3. Das Gewissen als judicium consilii

Das Gewissen ist ein actus judicialis, der über das sittliche Tun und Lassen in diesem oder jenem Einzelfall entscheidet. Wegen seines Judicialcharakters paßt es schon generell in das consilium, denn auch dieses ist in seinem vollendeten Zustand von solcher Art. Cajetan betont ausdrücklich : « Consilium significat inquisitionem completam, i. e. usque ad judicium inclusive. Non enim ipsa inquisitio absque judicio consilium est, nisi inchoative. »[4] Abschließendes Urteil über die Sittlichkeit eines für das handelnde Subjekt hic et nunc faciendum ist aber nichts anderes als das Gewissen selbst. In jenem Teilakt des actus humanus, den man consilium nennt, konfrontiert der Intellekt die zur Auswahl stehenden Mittel (bzw. Zwischenziele) mit den allgemeinen Normen des Sittlichen, die letzten Endes und in universalster Form in der Synteresis aufleuchten, vordergründig in schon abgeleiteten oder positiven Sittengesetzen. Das Hin- und Herfragen, die Inquisition im Consilium geht nicht darum : führt dieses Mittel zum Ziel, d. h. ist es an sich geeignet — das wäre eine rein professorale Fragestellung —, sondern : *darf ich*, seine Eignung an sich vorausgesetzt, dieses Mittel

[1] I-II 12, 1, 3.

[2] Vgl. Würth, a. a. O. S. 33 ff.

[3] Wir reden im weiteren vom Consilium natürlich nur, insofern dort über ein *sittliches* « Problem » zu beratschlagen ist.

[4] Zu I-II 14, 1.

gebrauchen, steht es *für mich* im Einklang mit den Prinzipien des sittlich-guten Tuns? Die Frage hat also spezifisch moralischen Charakter, und darum verwirklicht sich im Consilium, sofern es darin um ein hic et nunc faciendum für die beratschlagende Person geht, eben das Gewissen. Das Ende aller Beratung lautet: dieses ist für mich zu tun bzw. zu lassen. Damit wird der formelle Akt des Gewissens gesetzt. Von diesem Punkt der Entwicklung an bekommt das menschliche Tun sein moralisches Gepräge, es wird von nun an gut oder schlecht sein, zum finis bonus oder malus hinführen.

Der actus humanus, der nunmehr, weil dem Gewissen unterstellt, ein sittlicher geworden ist, vollendet sich weiter im Consens, der das « Ja » des Willens ist zum Urteil des Consils: « applicatio appetitiva motus ad determinationem consilii »[1]. Dieser Akt des Willens bestätigt aufs Beste den angegebenen « Ort » des Gewissens. Er *folgt* dem Gewissen, also liegt dieses im *voraus*gehenden Teilakt, dem Consil, er folgt bejahend oder auch verneinend: bejahend oder verneinend folgen kann der Wille aber nur einem vom Verstande vorgegebenen Inhalt, denn es gehört zu seiner Wesensart, einer voranleuchtenden Erkenntnis zu folgen. Wie der Wille sich nun verhalte, — seine Stellungnahme berührt das Gewissen nicht, dieses besteht trotzdem mit seinem ganzen Anspruch an das Subjekt, nur wird je nach Zustimmung oder Verneinung seine Stimme lobend, warnend oder tadelnd sein. Vom Consens hängt es ab, ob das Tun des Menschen tatsächlich « gewissenhaft » oder « gewissenlos », d. h. für oder gegen den Spruch des Gewissens weiterläuft. Im letzten Fall bezeichnet man dann das Gewissen als « conscientia mala, perversa, cauteriata », freilich in fälschlicher Weise, denn das Gewissen selbst wird durch die Rebellion des Willens nicht « schlecht », es steht in unbefleckter Klarheit über allem Versagen des freien Willens, ja gerade das « non serviam » menschlicher Bosheit oder Schwäche beweist die Existenz und die Richtigkeit seines Dictamens.

Um die Sache nicht einfacher darzustellen als sie in Wirklichkeit ist, muß man ein Dreifaches beachten:

1. Der Gewissensakt liegt mitten im Gesamtablauf der menschlichen Handlung und ist immer in diesem Zusammenhang zu sehen. Vier Teilakte gehen ihm voraus, oder vielmehr sind in ihm aufgenommen und können seinen Spruch von vornherein eine bestimmende Note im positiven oder negativen Sinne verleihen. Vier Akte[2] folgen ihm, d. h.

[1] I-II 15, 1.

[2] Der Usus activus und passivus haben mindere Bedeutung, weil sie, nach

der Spruch des Gewissens begleitet maßgebend (nach den Sittennormen) und ausrichtend (auf den Finis) jedes weitere Tun und verleiht diesem seine sittliche Qualität.

2. Im Consilium liegt dem Gewissen bisweilen eine Vielzahl von Einzelobjekten zur Beurteilung vor, die ihrerseits wiederum unüberschaubar mit anderen Komplexen verquickt sein können, sodaß es schwer, wenn nicht unmöglich wird, eine klare Entscheidung zu finden, daß also der Spruch des Urgewissens über dieses oder jenes Objekt gar nicht oder nur mangelhaft gefällt wird. Ringt sich das Gewissen überhaupt zu keiner Entscheidung durch, dann steht der actus humanus still : der Mensch weiß nicht, was er machen soll. Ein weiteres Tun wird entweder unterlassen, oder von fremder Seite im Sinne des Gewissens weitergetrieben, oder gewissenlos, aufs Geratewohl nach rein äußeren Motiven vollzogen. Halten sich pro und contra die Waage, so spricht man von der *conscientia dubia.* Neigt sich das Gewicht mehr zur einen als zur anderen Entscheidungsmöglichkeit, so hat man eine *conscientia probabilis.* Diktiert das Gewissen ein unzweideutiges Soll in klarer Sicht von Finalität und diesem direkt auf sie hinzielenden Mittel, so liegt die *conscientia certa* vor.

3. Die Variabilität der Objekte und die häufige Kompliziertheit der Lage müssen außerdem jeweils von einem *konkreten Individuum* vor das Forum des Gewissens gezogen werden. So wird das Gewissen entsprechend dieser Individualität seine Modifikation erfahren je nach dem höheren oder geringeren Grad intellektueller Klarheit und Fülle, mit welcher sittliche Prinzipien und mehr oder weniger abgeleitete Moralgesetze im Bewußtsein stehen, je nach der Fähigkeit, trotz aller Wirrnis im vorliegenden Kasus die Beziehungen zwischen den Objekten und dem letzten guten Ziel zu erblicken, je nach der geistigen Kraft, gegen alle « Vorurteile » und bezaubernden Gefühle die einzelnen Objekte im Licht des Urgewissens mit möglichster Sachlichkeit zu prüfen. « Je nachdem », das heißt aber, daß es ebensoviele « Gewissen » gibt als Individuen. Denn jedes muß den sittlichen Spruch vollziehen als seinen persönlichen Akt, als Akt von Mann oder Frau, von jung oder alt, von begabt oder beschränkt, erfahren — unerfahren, heute — damals, hier lebend oder dort, vor allem aber geladen und gedrängt von einer

dem vollkommenen Abschluß des immanenten Prozesses, sich auf die äußere Ausführung beziehen. In der Fruitio liegt zwar das Ziel des Handlung, in ihr vollzieht der Wille seinen actus perfectus, aber zugleich ist hier das Tun zum Stillstand gekommen, der Wille « ruht » im Genuß des Bonum adeptum.

höchst individuellen Stoßkraft jener Mächte, die vom Leiblichen abstammen. Mag der Gewissensentscheid in vielen Fällen von Verschiedenen auch in gleicher Weise ausfallen, vollzogen in actu hoc humano, wurde er doch höchst einmalig individuell und ist der Akt eines jeweils anderen. Dieses « andere » zu beschreiben, wird zwar nicht möglich sein — Individuum est ineffabile —, aber es begründet die Wahrheit vom subjektiven Gewissen, dessen Entscheid zu respektieren ist, selbst wenn es gegen die objektive sittliche Richtigkeit verstößt [1]. Denn für *dieses* Subjekt bedeutet es eine « objektiv » (d. h. entsprechend den Gegebenheiten des Subjekts) richtige Aussage, und in foro conscientiae kommt er per accidens (d. h. für die sittliche Beurteilung dieser Person ; « an sich » sollte natürlich immer das objektiv Richtige getroffen werden ; das ist ja « an sich » der Zweck des Gewissens) nicht darauf an, daß das objektiv Richtige entschieden werde, sondern jeder « nach seinem besten Wissen und Gewissen » seinen Spruch fälle. Im Bewußtsein dieser Tatsache wiederholt darum Cajetan in seiner « Summula » immer wieder seine Mahnrufe, bei der Beurteilung fremder Gewissen ein « prudens interpres » zu sein, « ne praeceps detur sententia » [2]. Treffend bemerkt Würth [3] : « Das moralisch Objektive und Subjektive berühren sich gleichsam auf das intimste im Gewissensakt, indem im Gewissen der einzelne Mensch, auf Grund der für alle Menschen verbindlichen Moralgrundsätze, die auf dem Wechsel alles Geschöpflichen beruhende individuellste Beratschlagung und das persönlichste Urteil pflichtgemäß zu fällen hat. »

C. Gewissen und Wille

Wenn der Wille nach der Auffassung des hl. Thomas auch keinen Platz in der Definition des Gewissens hat, so ist die Bedeutung des Willens für das *Zustandekommen* des Gewissensaktes und für den Vollzug des gewissensgemäßen Tuns ohne Zweifel und von ausschlaggebender Bedeutung [4].

Sogleich nach dem ersten einfachen Aufleuchten eines Objektes in der simplex apprehensio setzt die Tätigkeit des Willens ein, indem

[1] Schon MENANDER (342-291) : « Für jeden Sterblichen ist sein Gewissen sein Gott. »

[2] Vgl. Stichwort « Festos dies » ; ähnlich bei « Detractio » : « siste pedem et noli praecipitare sententiam ».

[3] A. a. O. 74.

[4] Vgl. bereits oben Gesagtes.

zunächst seine grundlegende Kraft mobilisiert wird: seine allgemeine Neigung zum Guten. Diese Urtendenz, das Gute zu wollen, liegt im Wesen des Willens, es ist sein unabänderliches Streben und drängt das handelnde Subjekt letztlich hin zum letzten Gut, dem ultimus Finis. Von vornherein steht also das menschliche Tun unter dem Naturgesetz [1] der unabdingbaren Zielverhaftung. Damit ist es ganz allgemein und fundamental im Sinne der Synteresis und des Gewissens ausgerichtet und lenkt von der emotionalen Seite her seinen Vollzug. Besteht doch die Aufgabe des Gewissens darin, die einzelnen konkreten Akte des Menschen als Media zum rechten letzten Ziel hinzuordnen. Diese Tatsache ist übrigens nicht nur eine spekulative Schlußfolgerung aus dem Wesen des geistigen Strebevermögens, sondern, wie Cajetan bemerkt [2], dem Menschen « spürbar » inne durch seine natürliche Sehnsucht nach dem ewigen Glück. Somit stehen schon alle einleitenden Akte, die zum Gewissen führen — und die weiteren erst recht — irgendwie unter dem untergründigen Antrieb der voluntativen Bewegungskraft. Ganz allgemein erstrebt der Wille ja nicht nur sein eigenes spezifisches Objekt, sondern auch die Objekte anderer Potenzen, auch die Erkenntnis des Wahren, und damit auch das Ge-Wissen [3].

Die « simplex volitio boni », die zugleich das « Wohlgefallen » an dem durch die simplex apprehensio entdeckten Guten erweckt, stellt den ersten urtümlichen Akt des Willens dar. Ihm voraus, und unbedingt voraus, geht ein Akt der Erkenntnis, eben die genannte simplex apprehensio. Die Zuordnung der beiden Geistespotenzen und ihrer Akte unterliegt dem Axiom: Nihil volitum nisi praecognitum. « Motus intellectus ut intellectus, non est qui imperatur a voluntate, sed qui praevenit voluntatem », sagt Cajetan [4]. Auch Thomas betont ausdrücklich: « omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio. » [5] Welche Kraft aber hebt den Intellekt aus seiner Potentialität in den Akt? Thomas antwortet schlicht: « principium consiliandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit. » — Cajetan stellt an diesen Satz zwei Fragen: 1. Warum dieser Bezug auf Gott,

[1] « Naturgesetz », weil hervorgehend aus dem inneren Formalprinzip des Willens und darum eine necessitas naturalis begründend, I 82, 1.

[2] Zu I 82, 1, VII.

[3] Vgl. I-II 10, 1; « voluntas vult intellectum intelligere », I 82, 4.

[4] Zu I 82, 4, X.

[5] I 82, 4, 3.

wo doch eine genügende Causa proxima auf der Hand liegt, nämlich die « Natur ? » 2. Was will Thomas mit dieser Erstbewegung von seiten Gottes ? Einen *allgemeinen* Einfluß auf das Beginnen intellektueller Bewegung, oder einen je nach Akt verschiedenen *speziellen* Eingriff ?

Es hat den Anschein, als müsse man eben wegen der allgemeinen Potentialität des Intellekts, und weil sonst das Erkennen dem Zufall ausgeliefert wäre, einfachhin auf Gott als den Primus Motor omnium zurückgreifen. Doch bei genauerem Zusehen stimmen diese Erklärungen nicht. Denn so wenig wie für den äußeren Sinn, der einfach durch sein Objekt in Aktion gesetzt wird, braucht für den Intellekt ein höheres Bewegungsprinzip als seine Natur gesucht zu werden. Zur Aktuierung genügt seine natürlich in ihm liegende Erkenntniskraft, die sich vermittels intellectus agens und possibilis selbst in Gang setzt. — Der « Zufall » wird aufgehoben, weil der Intellekt seinen Gegenstand, das Universale, aus vielen, oft wiederholten Akten der Sinneserkenntnis, aus Gedächtnis und mannigfacher Erfahrung sammelt. « Was aber auf Grund von häufigem Gebrauch geschieht, wird nicht mehr 'zufällig' getan. » — Was also nun ?

Cajetan löst die Schwierigkeiten vom Begriff des Motus her und der allgemeinen und letzthinigen Potentialität des Geschaffenen. Wie der Motus an sich auf ein primum movens immobile zurückgeführt werden muß, so ist es nötig, die schlechthin ersten Erkenntnisse, aber auch die Ersterkenntnisse in dieser oder jener Ordnung, auf Gott als den « primus intellectus actu » zurückzuführen. Der Ordo der bewegenden Einflüsse verhält sich also folgendermaßen : Intelligentia Divina — intellectus humanus — voluntas humana.

Von dieser Perspektive aus gewinnen wir einen erneuten Blick in die Tiefenstruktur des Gewissens. Auch die « prima intellectio » des Urgewissens, welches dem eigentlichen Gewissen seinen letztverbindlichen Stempel aufdrückt, « reducitur in Deum ut universale et primum principium intellectualium ». So ist es wiederum Gott, dessen Idee vom Guten als sittlicher Anspruch im menschlichen Gewissen laut wird. Das Gewicht der Verantwortung und die Bindekraft der Pflicht, die das Gewissen bewirkt, finden in Gott ihre letzte Ursache und Instanz.

Die simplex volitio ist noch ganz allgemeiner Art. In ihr wird angesichts eines noch nicht scharf umrissenen Objekts das natürliche Streben des Willens lebendig : das Wollen des Guten, doch darüber

hinaus das, was man « amor Boni » nennt [1]. Man sieht, es wird hier durch den Amor auf dem Wege der Willensbewegung ein Moment in den Prozeß des actus humanus hineingetragen, das mit seinem gefühlsbestimmten Gewicht zwar nicht entscheidend, aber mitlenkend eingreifen kann zugunsten oder ungunsten des Gesamtablaufes. Von solchen Kräften geladen, drängt der Wille zum judicium practicum und verlangt des weiteren vom Intellekt den entscheidenden Akt des Consils. Welche Rolle der Wille für das Gewissen spielt, geht aus seinem folgenden Akt des Consenses hervor, in dem er das Dekret des Gewissens ratifiziert und dadurch den gewissensgemäßen Weitergang genehmigt oder, im negativen Fall, versagt. Es bedarf bisweilen schon eines starken Einsatzes von Willenskraft, um die « Beratung » entsprechend der Sachlage und dem Ernst des Gewissensfalles zu gestalten, dem Intellekt nicht die Bequemlichkeit eines unsachgemäßen « Kurzschlusses » zu gestatten, sondern ihm die Anstrengung der « Deduktion » aufzuzwingen, um so zu einem möglichst richtigen und sicheren Gewissensdiktat zu gelangen, und sich schließlich selbst dabei vor aller Lähmung oder Überrumpelung « von unten » her zu bewahren. Erst recht muß aber die « Natur » - Kraft des Willens (voluntas ut natura) einsetzen, wenn es darum geht, den Gewissensentscheid, der nach dem judicium discretivum electionis und der electio selbst bis zur Verwirklichungsfähigkeit gereift ist, durch seine tatsächliche Ausführung zu sichern und den oft weiten und ständig gefährdeten Weg bis zur Fruitio perfecta unablässig im gewissensgemäßen Tun zu verwirklichen. Mag also der Spruch des Gewissens noch so richtig und klar gewesen sein : ob der actus humanus ihm entspricht, d. h. ob das praktische Tun verantwortlich geleitet wird oder « gewissenlos » abläuft, hängt von der Wachheit und Stärke des Willens ab. Ein unrichtiges Handeln kann demnach seinen Grund im falschen Gewissen oder im schwachen bzw. schlechten Willen haben. Die Moralität des Aktes fällt aber immer dem Willen zur Last, denn er allein ist « gut » oder « böse » [2], er trägt die « Verantwortung » für das Gewissen. Und weil er nicht weniger als der Verstand den verderblichen Einflüssen von seiten des Gefühls und aller sinnlich-körperlichen Mächte ausgesetzt ist, ja die « perturbatio rationis » nicht zum wenigsten von *ihm* in die verstandesmäßigen Potenzen hineingetragen wird, muß er um des Gewissens und der Verantwortung willen ebenfalls in seiner Gefährdung gesehen werden.

[1] I-II 10, 1 ; I-II 25, 2. [2] I-II 18-20.

Und dies umso mehr, als im Willen die menschliche *Freiheit* liegt, und darum die Verantwortung für ein gewissensgemäßes Tun mit seiner Funktion innigst zusammenhängt. Es braucht nicht lange bewiesen zu werden, daß der Mensch die Gabe der Freiheit besitzt. Thomas tut das auch nicht, er schlägt gleich zu Anfang seiner Darlegung in I 83, 1 einfach alle Einwände nieder mit der Bemerkung : « Wenn es keine Freiheit gibt, dann sind alle Ratschläge, Ermahnungen, Vorschriften, Verbote, Lohn und Strafe sinnlos », m. a. W. dann kann man aufhören, als Mensch zu leben, und das, was man Leben nennt, läuft ab wie die Sinnenmaschine eines Tieres. Freilich nennt Thomas auch noch den positiven Beweisgrund oder vielmehr den Grund, der die Freiheit des Willens unbedingt fordert. Er liegt in der Vielseitigkeit und Unentschlossenheit, in der sich die Ratio bei der Erkenntnis des kontingenten Seins befindet. Dieser konträren Entscheidbarkeit gegenüber ist die geistlose Natur mehr oder weniger « ad unum » determiniert. Es gibt deswegen bei ihr keine Möglichkeit des Auch-anders-Könnens, keine Wahl, und somit keine Freiheit. Die « erste Wurzel » der Freiheit ruht also in der Unbestimmtheit der Ratio, allerdings nur ihre « Wurzel », wie Cajetan im Kommentar zum oben genannten Artikel betont. In der benignen Interpretation eines Skotuswortes drückt sich der Kommentator exakt so aus : « (libertas) primo est in voluntate formaliter, et primo in ratione radicaliter. » « Wesentlich » verwirklicht sich die Freiheit im Willen, und sie besteht in nichts anderem als in der Wählkraft der Mittel zum Zweck, d. i. zum End-Zweck, dem Finis ultimus des Willens, der letzten Endes das Bonum perfectum des handelnden Subjektes ist. In Bezug auf das Endgut und participative oder reduktive auf das Allgemeingute in jeglichem Tun gibt es keine Freiheit. In allem, was der Mensch will, *muß* er immer das Gute, und in jeglichem Guten das Letztgute (finis ultimus) wollen und so dem unabänderlichen Drang des Willens Folge leisten [1]. In konkreto legt der Verstand dem Willen immer nur Teilgüter vor als verschiedene Media zum Finis ultimus (bzw. intermedius). Hier nun setzt die Vis libertatis ein. Der Wille kann aus dem Angebot des Verstandes wählen, was ihm für den Verfolg seines Zweckes dienlich scheint (libertas specificationis). Falls aber nur ein Objekt angeboten wird, also keine Möglichkeit der Aus-

[1] « Necesse est quod omnia quae homo appetit appetat propter ultimum finem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni ... Bona non perfecta non movent nisi in ordine ad primum appetibile », I-II 1, 6.

wahl besteht, bleibt die Freiheit dennoch gewahrt. Der Wille hat immer noch die Wahl, überhaupt zu wollen oder nicht zu wollen. Er kann einen Akt (der Zustimmung oder Ablehnung dieses einen Objektes) setzen oder in Ruhe verharren (libertas exercitii). Und diese letzte Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen, stellt das unveräußerliche Reservat der menschlichen Freiheit dar und den immer möglichen Fall ihrer Betätigung.

Man kann nun die Bedeutung des freien Willensvollzuges für das Gewissen ermessen :

1. daß seine koaktive Verhinderung jegliche Verantwortung wegnimmt, weil der Zwang die Freiheit und damit das Selbstgewollte des Aktes aufhebt ;

2. daß auch eine relative Einschränkung der Willensfreiheit, sei sie äußerlich oder psychisch bedingt, die Verantwortung einschränkt ;

3. daß von der Energie der ungehinderten Willensaktion Zustandekommen und Durchführung des Gewissensdiktates wesentlich abhängt.

D. Gewissen und Verantwortung

Der Spruch des Gewissens verlangt vom Menschen unbedingten Gehorsam : du *sollst* jetzt dieses tun oder lassen ! Diese Bindung des Gewissensdiktates an den Vollzug seines Inhaltes nennt man *Pflicht:* das Gewissen verpflichtet. Und nur soweit besteht Pflicht, als der Spruch des Gewissens reicht, — was ihm nicht untersteht, mag wohl irgendwelches Gesetz sein mit allgemeinem Anspruch auf Erfüllung, aber nicht Verpflichtung bewirken in diesem oder jenem Subjekt. — In einem ähnlichen Sinne spricht man von *Verantwortung*. Verantwortlich handelt ein Mensch, der seinem Gewissen folgt, — die Verantwortung hört auf, sobald das Gewissen verstummt, ihre Schwere aber geht parallel dem Sicherheits- und Klarheitsgrad des Gewissens. « Ich kann diese Tat nicht verantworten » heißt : mein Gewissen spricht dagegen, würde ich sein Veto ignorieren, so wäre mein Vorgehen gewissenlos, verantwortungslos. Und wenn man einem etwa nicht « die ganze Verantwortung zuschieben » kann, bedeutet dies Anerkennung des schuldlos mangelhaften Gewissens des Delinquenten.

Die drängende Frage lautet nun so : worauf beruht der Bindungscharakter des Gewissens ? Es spricht : du sollst ! Mit der Entscheidung für oder gegen diesen Imperativ steht und fällt dein sittliches Wohl. Der Gehorsam gegen das Gewissen macht dich gut, deine Weigerung

macht dich schlecht, sie wäre gleichbedeutend mit Sünde. — Damit ist ein Wesentliches schon gesagt : Das Gewissen sichert das sittliche Wohl des Einzelmenschen und damit zugleich die Sittlichkeit der menschlichen Gesellschaft. Personales und soziales Gut-Sein aber gehört auch zu jenem Gut, « wonach alles strebt », und zwar mit dem urtümlichen Drang, der allen seinserhaltenden Kräften innewohnt. Weil ich mein Sein und mein Wohl-Sein wollen muß und wollen will, darum bindet mich das Gewissen, denn was anderes ist sein Sinn, als dem Individuum hic et nunc immer zu sagen, wie es sein Gut-Sein bewahre und fördere ? ! M. a. W. also : weil das Sein verpflichtet, darum verpflichtet auch das Gewissen. Wir stoßen hier wiederum auf den tiefen Gedanken, der schon im Zusammenhang der Synteresis aufleuchtete : das Gewissen ruht in metaphysischer Tiefe auf den unerschütterlichen Ursätzen der Moral. Diese Sätze im konkreten Akt zu verwirklichen, ist seine Aufgabe, damit so durch freies Wollen im gewissensgemäßen Tun der ordo essendi inquantum est ordo boni moralis gesetzt und geschützt werde. Welchen Einbruch in die Seinsordnung gewissenloses Handeln bedeutet, muß man von diesem Blickpunkt aus ermessen und zugleich die Tragweite jener einfachen Bezeichnung, welche die Sünde einen « actus inordinatus »[1] nennt.

Die Verpflichtung, das sittliche Sein zu setzen und zu wahren, bedarf aber noch einer tieferen Begründung im Objektiven. Denn eben wurde die Verpflichtung des Gewissens aus der Zerstörung des sittlichen (und damit noch manch anderen) Wohles der Gewissensträger bei seiner Mißachtung verstanden.

Im Traktat über die Sünde bezeichnet Thomas den Zustand, den die Sünde herbeiführt (vitium), als « contra id » gerichtet, « quod convenit naturae »[2]. Nun ist die Sünde immer ein Akt, der unter Protest des Gewissens und gegen seinen Spruch vollzogen wird, d. h. umgekehrt : das Gewissen dient dem Wohl der « Natur ». « Natur » bedeutet beim Menschen vorzüglich seine spezifische und formelle Bestimmung, nämlich « anima rationalis ». Was sich also gegen die « Natur » des Menschen richtet, frevelt in erster Linie gegen seinen Wesenskern, die rationelle Geistigkeit und damit zugleich auch gegen die Stimme des Gewissens, die ja in der Ratio Sitz und ausschlaggebende Bedeutung hat. Das Gefolgschaft heischende Wort des Gewissens aber nennt Thomas « nihil aliud quam perventio praecepi divini ad eum qui con-

[1] I-II 71, 1. [2] I-II 71, 2.

scientiam habet »[1]. Somit richtet sich ein Verhalten gegen das Gewissen letzten Endes gegen ein praeceptum divinum, gegen den Spruch des göttlichen Willens, der durch das menschliche Gewissen schallt. Daß dieser göttliche Wille — die Lex aeterna —, der mit seiner Offenbarung im Gesetz des Gewissens die sittliche Ordnung in jedem konkreten Tun verlangt, Verpflichtung, undiskutierbare, letzte Bindung bedeutet, und der letzte Grund der Verpflichtung überhaupt ist, wird wohl keine Frage und keines Beweises bedürftig sein.

So sehr nun die Spruchgewalt des Gewissens im Dienst der Conservatio des sittlichen Kosmos steht, so schwierig kann es in konkreto sein, im Gewissen die Stimme des göttlichen Willens zu hören und damit der rechten Pflicht und Verantwortung inne zu werden. Bereits oben wurde auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die das Gewissen bei der einzelnen Entscheidung bedrängen können. Die Stimmen des Blutes, der Sinne, des in falschem Freiheitsdrang (libertas ad malum !) rebellierenden Willens schreien den Anruf des Gewissens nicht selten nieder, oder vielmehr « verwirren » u. U. den Verstand in einer Weise, daß eine Gewissensentscheidung nur mangelhaft zustande kommt. Mit der Sicherheit des Gewissens aber steht und fällt die Verantwortung und damit das Urteil über die moralische Qualität des Menschen.

[1] De Verit. XVII 4, 2.

Zur Frage, ob mehrere Arten von Vernunftwesen möglich sind

Von Matthias THIEL O. S. B.

I. Bedeutung dieser Frage für die Ethik

Kant wollte eine Ethik begründen, die nicht nur für den Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen gelte. Deshalb unterscheidet er immer wieder zwischen « Mensch » und « vernünftigem Wesen überhaupt », und baut er seine Moralphilosophie bewußt nicht auf der menschlichen Natur, sondern auf der praktischen Vernunft auf, die der Mensch nicht bloß als Mensch, sondern als Vernunftwesen besitze [1]. Wie K. Vorländer in seiner Geschichte der Philosophie (II 305) bemerkt, läßt sich aus dieser Unterscheidung nicht beweisen, daß Kant außer dem Menschen noch andere wirklich existierende vernünftige Wesen, z. B. eine Engelwelt, angenommen hat. Aber wie dem auch sei, zum mindesten muß Kant mit der Möglichkeit anderer vernünftiger Wesen gerechnet haben, deren sittliches Leben in gleicher Weise wie das des Menschen seine Gesetze von der praktischen Vernunft erhält. Denn sonst hätte seine Unterscheidung zwischen « Mensch » und « vernünftigem Wesen überhaupt » keinen rechten Sinn.

[1] So schreibt Kant gleich in der Vorrede zu seiner « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten : « Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse ; daß das Gebot : du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten, und so alle übrigen eigentlichen Sittengesetze ; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann. »

Selbst Max Scheler, der in seinem Buche « Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik » (Halle 1921²) an der kantischen Ethik vieles auszusetzen hat, stimmt Kant in dieser Ausdehnung der Ethik über den Menschen hinaus zu, indem er z. B. Seite 278 schreibt : « Ausdrücklich müssen wir daher jede 'humane Ethik' zurückweisen. Das hat übrigens auch Kant bereits mit vollem Recht getan, indem er das Sittengesetz als für 'Vernunftwesen überhaupt' gültig aufwies und für den Menschen nur insofern, als er Träger der Vernunft ist. »

Unter dem Einfluß der Rassenforschung ist die Frage gestellt worden, ob die Menschen sich zu den « Vernunftwesen überhaupt » verhalten wie eine Art zu der ihr übergeordneten Gattung, also z. B. wie Rot zu Farbe überhaupt, oder ob auch der Begriff « Mensch » noch ein Gattungsbegriff sei, der mehr als eine Art von Menschen umfasse. Max Scheler schreibt in seinem Aufsatz « Zur Idee des Menschen »[1] : « Die viel gepriesene Gleichheit aller Menschen wird man kaum noch aufrecht erhalten können. Praktisch hat diese Art von falscher Humanität sich ja auch nur schädlich erwiesen ... 'Die psychologischen Unterschiede zwischen dem Menschen und den Menschenaffen', sagt Huxley, 'sind geringer als die entsprechenden Unterschiede zwischen den Menschenaffen und den niedrigsten Affen' ... *Es gibt keine natürliche Einheit des Menschen*[2]... Wenn wir trotz der offensichtlichen Tatsachen der Naturforschung, die eine echte Arteinheit des Menschen nicht aufweist, dennoch die 'Einheit des Menschen' in Begriff, Bewußtsein und Gefühl festhalten, ja auch die Ungläubigen dieses tun, so ist eben dies ein Beweis dafür, daß der Kern unserer Einheitsidee gar nicht in der natürlichen Organisation der zusammengefaßten Wesen begründet ist, sondern der letzte Grund unserer Einheitssetzung auf einem analogen Grunde beruht, den Sir Henry Maine für die Einheit der amerikanischen Nation mit den Worten angab : Sie sei darum 'eine', weil die Menschen, die sie als Kern ausmachen, einst von der Person *eines* Königs regiert wurden. Weil die Person Gottes die Rassen in Händen haltend und diese als sein Abbild gedacht werden, und wir sie in dieser gemeinsamen Richtung auf die Idee Gottes faktisch betrachten, — darum allein sind sie uns in Gedanke und Gefühl *eine* Menschheit. »

Sowohl die Theorie, daß der Mensch nur eine Art von Vernunftwesen neben anderen wenigstens möglich ist, als die zweite, die ihn

[1] In Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig 1915 (I 362).
[2] Von Scheler selbst unterstrichen.

zu einer Gattung mit vielen Arten macht, ähnlich wie es deren im Tierreich ungezählt viele gibt, stellt dem scholastischen Ethiker ganz neue Fragen. Denn nach scholastischer Lehre ist zwar Gott die oberste Sittenregel, wird aber das göttliche Gesetz dem Menschen schon durch seine eigene Natur so mitgeteilt, daß die grundlegenden sittlichen Gebote unter dem Namen « Naturgesetz » zusammengefaßt zu werden pflegen. So hat jeder Mensch die Neigung, sein Leben möglichst lange zu erhalten. Wie ist das zu erklären ? Eine befriedigende äußere Ursache ist deshalb nicht aufzufinden, weil dieser Selbsterhaltungstrieb allen Menschen gemeinsam ist, mögen ihre äußeren Lebensverhältnisse noch so verschieden sein. Folglich muß er zur Natur des Menschen gehören und diesem daher vom Schöpfer eingepflanzt sein. Nun aber widerspricht es dem Wesen Gottes, dem Menschen eine Neigung eingegeben zu haben, ohne zu wollen, daß der Mensch dieser Neigung folgt. Es kann also nicht anders sein, als daß die Erhaltung des eigenen Lebens ein göttliches Gebot ist. In gleicher Weise werden alle übrigen Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes erkannt. Deshalb kann der heilige Thomas die Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes einfach nach den jedem Menschen angeborenen Neigungen ordnen (S. Th. I-II 94, 2). Nehmen wir nun an, es gebe außer dem Menschen noch andere, von ihm spezifisch verschiedene Vernunftwesen, oder er selbst zerfalle in mehrere Arten, dann entsteht im ersten Falle sofort die Frage, welche sittlichen Verpflichtungen der Mensch habe auf Grund seiner Zugehörigkeit zu der Gattung « Vernunftwesen », und wozu nur seine Art von Vernunftwesen sittlich verpflichtet sei. Denn wie der Aquinate bemerkt, kommt eine solche Aufspaltung einer Gattung in mehrere Arten nur durch Hinzufügung eines neuen Merkmals zustande [1]. Bei dieser Annahme müssen wir auch die sittliche Ordnung für einen Gattungsbegriff halten. Und das gleiche gilt, wenn wir den Begriff « Mensch » zu einem Gattungsbegriff machen. In beiden Fällen müßte man fragen, wie sich die *spezifischen* sittlichen Vorschriften der einen Art von Vernunftwesen zu den *spezifischen* sittlichen Vorschriften der anderen Arten verhalten. Sonst

[1] De ente et essentia, c. V. : « Impossibile est ut fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis ; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum : sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato, ex ipsa sua separatione. » — S. Th. I 47, 2 : « Formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. »

ist zwischen den Arten der gleichen Gattung immer ein Gegensatz des inneren Widerspruches, so daß niemals das gleiche Individuum zwei Arten angehören kann. So kann kein Tier zugleich Hund und Katze sein. Müßte dann nicht auch zwischen den spezifischen sittlichen Vorschriften der verschiedenen Arten ein solcher Gegensatz des inneren Widerspruches sein, so daß das gleiche, was für Menschen der einen Art sittlich gut ist, für Menschen einer anderen Art sittlich schlecht wäre ? Hätte das sittliche Naturgesetz in diesem Falle mehr als eine bloß logische Einheit, wie sie dem Allgemeinen zukommt, das als solches nur im menschlichen Verstande ein Sein hat ? Endlich müßte man fragen, welche soziale Beziehungen noch möglich wären zwischen Menschen, die untereinander spezifisch verschieden sind. In den Fabeln läßt man Tiere der verschiedensten Arten miteinander Gespräche führen. Sind solche Gespräche nur deshalb unmöglich, weil Tiere überhaupt nicht sprechen können, sondern auch deshalb, weil sie verschiedenen Arten angehören ? Denn spezifisch verschiedene Sinnenwesen müßten gewiß in spezifisch verschiedenen Begriffen denken.

II. Verhältnis des Menschen zum « Vernunftwesen überhaupt »

Machen wir uns zuerst das Verhältnis des Menschen zum « Vernunftwesen überhaupt » klar. Der Ausdruck « Vernunftwesen » kann in einem weiteren und einem engeren Sinne genommen werden. Die Scholastiker nehmen ihn in einem weiteren Sinne, wenn sie zwischen vernünftigen und unvernünftigen *Geschöpfen* (creaturae rationales et irrationales) unterscheiden ; dann sind nämlich auch die reinen Geister mitgemeint, von denen es nach der Lehre des hl. Thomas so viele Arten gibt wie Individuen. Im engeren Sinne aber wird « Vernunftwesen » genommen in der Unterscheidung zwischen vernünftigen und unvernünftigen *Sinnenwesen* (animal rationale et animal irrationale [1]. Nur

[1] In diesem Sinne nimmt auch Kant den Begriff « Vernunftwesen ». Das geht schon hervor aus seiner beständigen Unterscheidung zwischen Pflicht und Neigung. Denn unter Neigung versteht er die « habituelle sinnliche Neigung » und die « Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen ». Und ebenso ist Kants Unterscheidung zwischen Maxime und Pflicht nur zu verstehen, wenn man an ein vernunftbegabtes Sinnenwesen denkt. Von « Vernunftwesen überhaupt » scheint Kant keine Definition gegeben zu haben. Und der Grund dafür ist wohl darin zu sehen, daß das « Vernunftwesen überhaupt » zu den noumena gehört, von denen es keine « theoretisch-dogmatische » Erkenntnis gibt. « Noumenorum non datur scientia ».

wenn « Vernunftwesen » in dieser engeren Bedeutung genommen wird, stellt seine Aufteilung in mehrere Arten ein Problem dar. Denn so genommen, ist der Mensch das einzige uns bekannte Vernunftwesen. Daher wird er auch allein von allen als animal rationale bestimmt. So wird aus den zwei Fragen, ob es mehrere Arten von Vernunftwesen geben kann, und ob der Mensch in mehrere Arten aufteilbar ist, nur eine einzige. Denn wer die erste Frage verneint, kann die zweite unmöglich bejahen.

III. Was allen Arten von Vernunftwesen, im Sinne von vernünftigen Sinnenwesen genommen, gemeinsam sein müßte

Wenn es mehrere Arten von Vernunftwesen gibt, dann müssen diese alle sich in gleicher Weise sowohl nach oben von den reinen Geistern, als nach unten von den reinen Körperdingen unterscheiden. Denn wie alle Tierarten trotz ihrer großen Artunterschiede sich gemeinsam durch ihr Sinnenleben über die Pflanzen erheben, und ebenso gemeinsam durch ihre Unvernünftigkeit vom Menschen unterscheiden, so würden auch alle Arten vernünftiger Sinnenwesen in allem, was sie von den Wesen außerhalb ihrer obersten Gattung unterscheidet, übereinkommen. Daher genügt es, das einzige uns bekannte vernünftige Sinnenwesen, den Menschen, mit den unvernünftigen Sinnenwesen und den reinen Geistern zu vergleichen, um zu erkennen, wie sich auch die anderen Arten vernünftiger Sinnenwesen von den unvernünftigen Sinnenwesen und den reinen Geistern unterscheiden müßten.

1. Die Unterschiede zwischen dem Menschen und allen unvernünftigen Sinnenwesen sind so offenbar, daß es genügt, sie einfach aufzuzählen. Fr. de Hovre[1] nennt folgende neun: 1. Sprachvermögen; 2. Religion; 3. soziales Wesen; 4. Sittlichkeit; 5. Kultur; 6. Technik; 7. Kunst; 8. Wissenschaft; 9. Geschichte. Wie ohne weiteres klar ist, haben alle diese Unterschiede ihren Grund in der Vernünftigkeit des Menschen.

2. Nicht so einfach ist es, den Menschen und mit ihm das vernünftige Sinnenwesen überhaupt auch nach oben von den reinen Geistern zu unterscheiden, weil auch schon im Menschen ein Geist ist. Aber dieser Geist hat große Unvollkommenheiten. Theodor Haecker nennt in seinem Buche « Der Geist des Menschen und die Wahrheit »[2] folgende

[1] Essai de Philosophie pédagogique, aus dem Flämischen ins Französische übertragen von G. Siméon. Bruxelles 1927, 35 ff.

[2] Leipzig 1935, 41 ff.

drei : 1. daß der menschliche Verstand sich selbst nicht unmittelbar erkennen kann, sondern nur im Spiegelbild seiner Gegenstände, ob diese nun materieller, physischer oder geistiger Natur sind ; 2. daß er sein eigentliches Wesen nicht in einem eigentlichen Wort sagen kann, sondern nur negativ und symbolisch durch eine niemals restlose Spiritualisierung der Sprache ; und 3. daß er irren kann, und faktisch immerzu irrt, was er freilich nur deshalb merken kann, weil eben doch die Wahrheit sein gegebenes Seinskriterium ist. Denn verum iudex sui et falsi. Zu diesen drei Mängeln des menschlichen Verstandes kommt als vierter noch der hinzu, daß er etwas vergessen kann.

Ein unmittelbarer Vergleich des menschlichen Verstandeserkennens mit dem Erkennen der reinen Geister läßt uns noch weitere drei Unterschiede erkennen. Denn gegenüber dem Erkennen der reinen Geister ist das menschliche Verstandeserkennen gekennzeichnet : 1. durch den Weg, auf dem die Erkenntnisbilder zu ihm gelangen ; 2. durch seine Abhängigkeit von den Sinnen ; und 3. durch die Weise, auf die er Ursachen und Wirkungen erkennt.

Zu 1 : Den ersten dieser drei Unterschiede drückt der hl. Thomas [1] so aus, daß er sagt, die Erkenntnisformen kämen zu unserem menschlichen Verstand *per viam resolutionis*, zu dem der reinen Geister aber *per viam compositionis*. Das soll heißen, der menschliche Verstand erkenne mittels einer Abstraktion von allem, was ein Ding zu einem konkreten Einzelding macht, also durch Auflösung der wirklich existierenden Dinge in allgemeine Merkmale ; die Erkenntnisformen der reinen Geister dagegen gäben dem reinen Geist eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott, der die Dinge nicht bloß abstrakt, sondern bis hinunter zu ihrer Vereinze-

[1] C. Gent. II 100 : « Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum et ad intellectum substantiae separatae. Ad intellectum nostrum perveniunt *per viam resolutionis*, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus : unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi *per viam compositionis :* habet enim species intelligibiles ex similitudine sui ad primam intelligibilem speciem i ntellectus divini, quae quidem non est abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed etiam materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principium speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit. » Andere Belegstellen und Literatur zu dieser Lehre des hl. Thomas siehe bei Petrus Borne, De ente materiali et spirituali sub respectu extensionis et inextensionis, in « Divus Thomas » (Piacenza) Jahrg. XLII (1939) n. 3-6.

lung erkenne. Den Grund für diese Verschiedenheit des Erkennens sieht der Aquinate darin, daß Gott als Erstursache die Formen aller Dinge bis hinunter zur Vereinzelung wurzelhaft in sich hat und sie — ob alle oder nur einen Teil, braucht hier nicht untersucht zu werden — auch den geschaffenen reinen Geistern unmittelbar einprägt. Der menschliche Verstand aber erhält seine Erkenntnisse nicht von oben mitgeteilt, weder unmittelbar von Gott noch von einem geschaffenen reinen Geist, sondern von seinen Erkenntnisgegenständen geoffenbart. Diese aber vermögen das nicht bis zu ihrer Vereinzelung, weil der Urgrund dieser Vereinzelung in den Körperdingen der durch die Ausdehnung bezeichnete Stoff (materia signata quantitate) ist, d. h. der durch die Ausdehnung unterschiedene und abgeschiedene Stoff des Körpers [1]. Denn dieser ist reine Möglichkeit und als solche schlechthin unfähig, nach außen zu wirken. Der hl. Thomas sagt darüber in seiner Expositio super librum de causis, lectio VI : « Unumquodque cognoscitur per id quod est actu : et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius. »

Der menschliche Verstand ist für diese an sich unvollkommene Erkenntnisweise so geschaffen, daß der hl. Thomas lehrt, er habe nicht einmal ein angeborenes Verlangen, von den körperlichen Dingen mehr zu erkennen als ihre Arten und Gattungen sowie ihre Ursachen [2]. Damit will der Aquinate nicht leugnen, daß auch die Erkenntnis der Einzeldinge zur Vollkommenheit des Menschen gehöre [3], und ebenso wenig, daß der menschliche Verstand die Einzeldinge überhaupt erkenne, aber er unterscheidet zwischen spekulativem und praktischem Verstand. Durch die Erkenntnis der Einzeldinge wird nur der praktische Verstand vervollkommnet [4]; denn die Wesenserkenntnis des spekulativen Ver-

[1] S. Th. I 61, 1 ad 2 : « Singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos ; non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut angeli, illa nihil prohibet intellibilia esse actu. »

[2] S. Th. I 12, 8 ad 4 : « Naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus ; et haec sunt species et genera rerum et rationes earum ... Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati ; nec ad hoc eius naturale desiderium tendit. »

[3] S. Th. I 14, 11 : « Cognoscere ... singularia pertinet ad perfectionem nostram, unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. »

[4] S. Th. III 11, 1 ad 3 : « Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam ; pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam. » — Suppl. 52, 2 ad 3 : « In omnibus actibus humanis voluntariis intentio est ad bonum particulare, si debet sequi actio : nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actio. »

standes bleibt auch dann abstrakt, wenn dieser von einem Einzelding erkennt, unter welchen Allgemeinbegriff es fällt : wenn er z. B. das konkrete Einzelwesen Petrus als Menschen erkennt.

Zu 2 : Der zweite große Unterschied zwischen dem menschlichen Verstandeserkennen und dem der reinen Geister hängt mit dem ersten auf das engste zusammen. Denn eben weil der menschliche Verstand seine Erkenntnisbilder von den Erkenntnisgegenständen erhalten muß, die in erster Linie körperliche Dinge sind, muß jede Verstandeserkenntnis des Menschen durch die Sinne vermittelt werden, sodaß die Scholastiker sagen : nihil est in intellectu quod non prius erat in sensu. Was das für die Bestimmung des menschlichen Verstandeserkennens im Vergleich mit dem Erkennen der reinen Geister zu bedeuten hat, sagt uns der hl. Thomas in seiner Quaestio disputata De anima, wo er im siebten Artikel auf die Frage antwortet, ob Engel und menschliche Seele sich spezifisch unterscheiden. Der erste Einwand lautet : Engel und menschliche Seele haben die gleiche Tätigkeit, nämlich das intelligere ; deshalb können sie sich nicht spezifisch unterscheiden [1]. Darauf wird erwidert, die Erkenntnisbilder der menschlichen Seele seien von Phantasiebildern abstrahiert, und deshalb nicht von der gleichen Art wie die Erkenntnisbilder der Engel. Das aber begründe einen spezifischen Unterschied, der zur Folge habe, daß der Engel nicht wie die Seele diskursiv erkenne [2].

Zu 3 : Den gleichen Schluß zieht der hl. Thomas aus dem dritten Unterschied zwischen menschlichem Verstandeserkennen und dem der reinen Geister. Während der Engel Ursache und Wirkung in einem einzigen Akt erkennt, muß der Mensch deren immer zwei setzen, und zwar so, daß der zweite dem ersten nicht bloß folgt, sondern durch den ersten verursacht ist. Das aber heißt man diskursiv erkennen [3].

[1] « Animae et angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et angelus sunt eiusdem speciei. »

[2] Species intelligibiles quibus animae intelligunt, sunt a phantasmatis abstractae ; et ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt, quae sunt eis innatae ... Unde et intelligere hominis et angeli non est eiusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu ; quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quae non subiacent sensui. »

[3] Ibidem ad 8 : « Cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque ; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur ; ut videmus lapidem per speciem lapidis quae est in oculo. Primo

IV. Wie sich die verschiedenen Arten vernünftiger Sinnenwesen voneinander unterscheiden müßten

Bei der Frage, ob mehrere Arten von Menschen möglich sind, bleibt der Blick allzu leicht an Äußerlichkeiten hängen. So sagt man, Gott könnte doch Menschen erschaffen, auf die z. B. die in den Lehrbüchern angeführte beschreibende Begriffsbestimmung: « unbefiederter Zweifüßler » (animal bipes implume) nicht paßte. FROEBES stimmt in seiner Logica formalis [1] ST. MILL bei, der die Begriffsbestimmung des Menschen als animal rationale deshalb für unvollkommen hält, weil sie den Menschen nur von allen uns bekannten und wirklich vorhandenen Sinnenwesen unterscheide. Es sei nämlich nicht wahrscheinlich, daß Gott nicht auch vernünftige Sinnenwesen erschaffen könne, oder vielleicht zu anderen Zeiten oder in anderen Weltteilen erschaffen habe, die körperlich voneinander ebenso verschieden waren oder wären, wie die Tierarten. Wir können hier der Phantasie den weitesten Spielraum lassen; denn was die körperliche Gestalt und Konstitution angeht, ist unsere menschliche Erkenntniskraft zu schwach, um die Grenzen des Möglichen genau zu bestimmen. Aus dem bisher Gesagten erhellt, daß jede Aufteilung der vernünftigen Sinnenwesen in mehrere Arten innerlich davon abhängt, ob es mehrere voneinander wesentlich verschiedene Formen diskursiven Erkennens geben kann [2]. Alle körperlichen Verschiedenheiten kommen erst an zweiter Stelle. Das wird uns noch klarer, wenn wir in Betracht ziehen, daß « vernünftiges Sinnenwesen » nicht bloß eine physische, sondern eine metaphysische Begriffsbestimmung ist, das soll heißen, eine Begriffsbestimmung durch jene Merkmale, in denen die

igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo; sed hoc modo angeli cognoscunt causam per effectum, et effectum per causam. »

[1] Romae 1940, 86: « Mill etiam exemplum illud unicum non ut perfectam definitionem essentialem speciei agnoscit. Homo est animal rationale, est definitio imperfecta; nam non distinguit hominem ab aliis speciebus animalium rationalium, quae figuram essentialiter diversam haberent. Solum quia tales aliae species in realitate non existunt, definitio hodie sufficit. — Et revera probabile non est, Deum non etiam animalia rationalia creare potuisse, aut forte immo aliis temporibus aut aliis partibus mundi creasse, quae in natura sua corporea aeque inter se differrent, ac species brutorum valde diversae. Tunc eodem iure sicuti bruta etiam entia rationalia secundum speciem, forte etiam secundum genera et familias divideremus, si nobis notae essent. »

[2] Vgl. Jos. GREDT, De specifica indivisibilitate speciei humanae, in Acta Pont. Academiae Rom. S. Thomae Aqu. et religionis catholicae. Nova series. Vol. IV. Annis 1936-1937. Taurini-Romae 1938, 163-168.

übrigen Wesensmerkmale ihre Wurzel haben und aus denen sie daher abgeleitet werden können. Wir zählen hier nur die wichtigsten anderen Wesensmerkmale des Menschen auf.

An erster Stelle sei genannt die Fähigkeit des Menschen zu *sprechen.* Nur der Mensch kann sprechen. Der reine Geist kann nicht sprechen, weil Sprechen aus Stimmlauten zusammengesetzt ist, die ein körperliches Organ voraussetzen ; und das unvernünftige Sinnenwesen kann nicht sprechen, weil das Sprechen nicht nur das Vorhandensein irgendeiner Vorstellung oder Empfindung im Sinnenwesen anzeigt, sondern zugleich eine bestimmte Idee bezeichnet. So offenbart der Hund beim Anblick eines Diebes durch sein Bellen nur eine bestimmte Empfindung, der Nachtwächter aber bezeichnet bei seinem Ruf « ein Dieb » zugleich seine Idee von einem Dieb.

Als zweite Eigentümlichkeit des Menschen sei genannt seine *Erziehbarkeit.* Der reine Geist ist nicht erziehbar, weil er keiner Entwicklung seiner Fähigkeiten bedarf ; und das unvernünftige Sinnenwesen kann nicht im strengen Sinne des Wortes erzogen werden, weil es notwendig seinen Instinkten folgt.

Sodann kann nur ein Mensch sich *wundern.* Der reine Geist kann das nicht, weil er zugleich mit der Wirkung die Ursache erkennt ; und das unvernünftige Sinnenwesen vermag es nicht, weil es überhaupt nicht die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung wahrnimmt.

Von der Fähigkeit sich zu wundern hängt die des *Lachens* so ab, daß ein Wesen, das sich nicht wundern kann, auch nicht imstande ist zu lachen. Daher wurde von jeher der Mensch auch als animal risibile begrifflich bestimmt.

Eine andere uralte, besonders von Aristoteles oft gebrauchte Definition lautet : *soziales Sinnenwesen.* Reine Geister können sich nicht in Gesellschaften zusammenschließen, weil sie keine Ziele haben, die sie nur durch gemeinsame Arbeit erreichen könnten ; und die unvernünftigen Sinnenwesen können es nicht, weil sie streng genommen nicht wegen eines Zieles handeln, sondern das, was ihnen gut erscheint, instinktiv anstreben.

Endlich sei noch genannt die nur dem Menschen gegebene Möglichkeit, sich *sittlich zu vervollkommnen.* Der reine Geist ist entweder für immer gut oder für immer schlecht, und er wurde das eine oder das andere durch eine einmalige Entscheidung. Das unvernünftige Sinnenwesen kann weder sittlich gut noch sittlich schlecht werden, weil es sich überhaupt keine Sitten und Gewohnheiten aneignen kann.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß die Begriffsbestimmung « vernünftiges Sinnenwesen » mehr besagt, als wenn man z. B. den Hund als bellendes Sinnenwesen bestimmt, oder das Pferd als ein wieherndes oder auch den Menschen als ein sprechendes. Solche der Begriffsbestimmung « vernünftiges Sinnenwesen » der Form nach sehr ähnliche Definitionen genügen, um das zu Bestimmende von allen anderen Dingen zu unterscheiden, aber sie decken nicht dessen tiefstes Wesen auf. Und daher sind sie keine metaphysischen Begriffsbestimmungen.

V. Warum aus der Aufteilung der unvernünftigen Sinnenwesen in viele Arten nicht folgt, daß auch mehrere Arten vernünftiger Sinnenwesen möglich sind

Für die Möglichkeit einer Aufteilung auch der vernünftigen Sinnenwesen in mehrere Arten scheint der Umstand zu sprechen, daß die unvernünftigen Sinnenwesen deshalb in verschiedene Arten zerfallen, weil sie aus Stoff und Form zusammengesetzt sind. Denn je nachdem der Stoff anders organisiert ist, entsteht eine andere Art von Tieren. Nun ist aber auch das vernünftige Sinnenwesen wesentlich aus Stoff und Form zusammengesetzt. Warum also soll nicht auch bei ihm eine andere Zubereitung des Stoffes eine andere Form vernünftiger Seele und damit eine andere Art vernünftiger Sinnenwesen möglich machen können ? Allein so wahr es ist, daß auch das vernünftige Sinnenwesen aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, so bleibt bei ihm die Sache doch wesentlich anders. In der Naturphilosophie werden zwei Arten substantieller Körperformen unterschieden : die stofflichen und die unstofflichen. « Den stofflichen Körperformen kommt ihrer Natur nach kein Fürsichsein außerhalb des Stoffes zu. Solche sind die substantiellen Formen der Mineralien und die Pflanzen- und Tierseelen. Sie hängen in ihrem Sein gänzlich vom Körper ab ; sie hören auf zu sein, wenn der Körper die ihnen entsprechenden akzidentellen Eigentümlichkeiten verliert. Daher hängen sie auch im Werden vom Stoffe ab, d. h. sie werden aus der Möglichkeit des ersten Stoffes verwirklicht, ebenso wie die akzidentellen Formen aus der Möglichkeit des zweiten Stoffes verwirklicht werden . . . Die Tierseele z. B. wird von den zeugenden Tieren dadurch hervorgebracht, daß sie mittels der Zeugungskraft und mittels der Keimzellen die der Tierseele entsprechende Keimgliederung und die übrigen beschaffenheitlichen Eigentümlichkeiten im Stoffe hervorbringen . . . Den unstoff-

lichen Körperformen, den Menschenseelen dagegen kommt ein Fürsichsein außerhalb des Stoffes zu. Obschon sie ihrer Natur nach darauf hingeordnet sind, den Stoff zu bestimmen, und so ein Wesen mit ihm zu bilden, können sie doch getrennt vom Stoffe bestehen ; sie sind geistig und unsterblich. Sie hängen in ihrem Sein nicht vom Stoffe ab. »[1] Mag daher der Mensch auch mit den unvernünftigen Sinnenwesen darin übereinkommen, daß er gleich ihnen aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, so handelt es sich bei ihm doch um eine wesentlich andere Zusammensetzung, und ist deshalb der Schluß von der Aufteilung der unvernünftigen Sinnenwesen in viele Arten auf den Menschen nicht begründet. Durch ihre Geistigkeit steht die menschliche Seele zum Stoff in einem ganz anderen Verhältnis als die Tierseele.

Aber, so kann man hier bemerken, läßt nicht gerade diese größere Unabhängigkeit der menschlichen Seele vom Stoffe wesentlich verschiedene Formen diskursiven Erkennens zu ? Darauf ist zu erwidern, daß, wie wir eben von Gredt hörten, auch die vernünftige Seele mit dem Stoffe nur *eine Natur* bildet, und deshalb in ihr jede Form diskursiven Erkennens ausgeschlossen ist, bei der nicht auch der zu ihr gehörende Körper durch die Sinne Anteil hat. Wer also eine Aufteilung des diskursiven Erkennens in mehrere Formen als möglich bezeichnet, hat zu zeigen, wie die Sinne eines vernünftigen Sinnenwesens bei dessen Verstandeserkennen auch auf eine andere, der uns bekannten menschlichen, ganz entgegengesetzte Weise mitwirken können. Wir sprachen gleich im Anfang unserer Untersuchung von den Folgen, die eine Aufteilung der vernünftigen Wesen in mehrere Arten für die Ethik hätte. Das gleiche, was wir dort über das Verhältnis der *besonderen* sittlichen Verpflichtungen zueinander sagten, gilt auch von den logischen Gesetzen. Jede andere Art vernünftiger Sinnenwesen müßte besondere logische Gesetze haben, die zu den logischen Gesetzen der anderen Arten in einem kontradiktorischen Gegensatz ständen. Denn jede logische Ordnung muß nicht nur dem zu erkennenden Objekt, sondern auch dem erkennenden Subjekt genau entsprechen. Wie das möglich ist, hat bis jetzt noch niemand zu zeigen versucht, und wird wohl auch in Zukunft niemand überzeugend begründen können.

[1] Jos. Gredt, Die aristotelisch-thomistische Philosophie, Freiburg 1935, I 148 f.

Une étude inédite sur le Ps. Denys et Saint Thomas

Par le R. P. Godefroid GEENEN O. P., Rome (Collège Angélique)

Il y a quelques années, nous avons eu la bonne fortune de découvrir une étude manuscrite sur les rapports doctrinaux qui existent entre saint Thomas d'Aquin et Denys le Pseudo-Aréopagite. L'étude est due à M. Etienne H. Falip. Elle est intitulée : *Influence de Denys l'Aréopagite dans saint Thomas d'Aquin.* L'auteur a bien voulu mettre le manuscrit à notre disposition. Bien plus encore, il nous l'a donné tout de suite en propriété ; et par un document ad hoc, daté du 4 juin 1952, il a bien voulu déclarer et témoigner que nous sommes « possesseur et légitime propriétaire de la dite thèse ».

L'étude en question a été écrite en 1903-1904 comme thèse de doctorat, sous la direction de Mgr Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. La soutenance de la thèse a eu lieu devant la faculté de théologie de cet Institut, en juin 1904. Un rapport de cette soutenance a été publié dans le *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1904, pp. 265-271, sous le titre *Saint Thomas et l'Aréopagite.* L'étude y est mentionnée comme suit : *De l'influence de Denys l'Aréopagite sur saint Thomas.* La thèse est toujours restée aux mains de son auteur, et celui-ci m'écrivait dans sa lettre du 25 mai 1949 : « Personne n'a utilisé mon manuscrit. Faites en l'usage que vous voudrez [1]. »

[1] M. Falip est prêtre du diocèse de Rodez (Aveyron, France). Né en 1879, il fit son grand séminaire chez les Sulpiciens, à Rodez. Envoyé à l'Institut catholique de Toulouse, il y obtint le grade de docteur en théologie en 1904, après quoi il fut désigné pour la licence en Ecriture Sainte. Le jury, présidé par Mgr Batiffol, modérateur de la thèse, était composé de MM. Maisonneuve, Saltet, Portalié S. J., et Hourcade. Le sujet de la thèse fut fixé à l'auteur par Mgr Batiffol qui jugea à propos de reprendre, d'une façon bien plus étendue, le travail amorcé par le P. A. Gardeil dans la série d'articles parus dans la *Revue Thomiste* (1903) sous le titre : *La Réforme de la théologie catholique.* I : *Idée d'une nouvelle méthode*

Il est toutefois étrange que le compte rendu de cette thèse, paru dans le *Bulletin* de Toulouse, ait été complètement ignoré dans presque toutes les publications qui fournissent des renseignements sur les sources de saint Thomas. Ainsi, par exemple, le P. Godet ne le signale pas dans son article sur Denys l'Aréopagite [1]. Le rapport a également échappé à l'attention du P. de Ghellinck S. J. [2]. J. Durantel ne paraît pas l'avoir connu [3]. Il en est de même pour G. Bardy [4], Ign. Backes, [5] le P. Woroniecki [6], le P. Vosté [7]. Et, encore dernièrement, le P. Pera ne le cite pas dans sa bibliographie sur les sources de la doctrine de l'Aquinate [8]. Enfin, ni P. Roques [9] ni le P. Philippe [10] n'en ont soupçonné l'existence. A notre connaissance, il n'y a que le P. Turbessi qui l'a mentionné [11]. Cette lacune d'information est d'autant plus étonnante que plusieurs des auteurs que nous venons de citer avaient cependant signalé le rapport de la soutenance d'une autre étude sur les sources

régressive. II : *La documentation de saint Thomas*. III : *Les procédés exégétiques de saint Thomas*. Le professeur de Toulouse fit part à ses élèves de son dessin de faire traiter la documentation de l'Aquinate d'une façon plus détaillée et plus complète à l'aide de monographies différentes et d'après toutes les exigences de la critique historique. Une autre thèse, consacrée à *Saint Jean Damascène source de saint Thomas*, fut présentée par M. Duffo en 1906. La série ainsi commencée fut brusquement interrompue par le départ du Recteur « qui rentra dans son rang et revint aumônier au lycée Ste-Barbe à Paris ». Nous tenons tous ces détails de M. Falip et de M. Duffo. On peut voir également le *Bulletin* de 1904 et 1906.

[1] P. Godet, art. *Denys l'Aréopagite* (*le pseudo-*), dans *Dict. Théol. Cath.*, tome IV, première partie ; 1911, col. 429-436.

[2] Ni dans la première édition (1914) ni dans la deuxième (1948) de son livre *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, on en trouve une mention quelconque. Il en est de même pour les tomes déjà parus de *Patristique et Moyen Age* (première et deuxième édition).

[3] J. Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris 1919.

[4] G. Bardy, *Sur les sources patristiques grecques de saint Thomas dans la première partie de la Somme théologique*, dans *Rev. Sc. Ph. et Th.*, 1923, pp. 493-502.

[5] Ign. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin*, Paderborn 1931.

[6] H. Woroniecki, O. P., *Elementa Djonizjanskie w Tomizmie*, dans *Collectanea Theologica*, 1936, fasc. 1-2, pp. 25-39 ; Sommaire : *Les éléments dionysiens dans le Thomisme*, *ibidem*, pp. 39-40.

[7] I. M. Vosté, O. P., *De investigandis fontibus patristicis Sancti Thomae*, dans *Angelicum*, 1937, pp. 417-434.

[8] C. Pera, O. P., *Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella Somma teologica*, dans la *Somma teologica* (trad. italienne), 1949, Introduzione Generale, pp. 31-153.

[9] M. R. Roques, art. *Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys*, dans *Dict. de Spir.*, fasc. XIV-XV ; Paris 1952, col. 1885-1911.

[10] P. Philippe, O. P., art. *Saint Thomas*, *ibidem*, col. 1983-1988.

[11] G. Turbessi, O. S. B., *La vita contemplativa*. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti, Roma 1944, p. 190 ; cf. *ibidem*, p. 145.

de saint Thomas, à savoir celle de M. Duffo, *Saint Jean Damascène source de saint Thomas*, paru également dans le *Bulletin* cité plus haut [1]. Puisque l'étude de l'influence de Denys, soit sur la scolastique en général, soit sur la doctrine de saint Thomas en particulier, semble avoir de nos jours un regain d'actualité, nous croyons qu'il y a un certain intérêt à tirer de l'oubli la thèse que M. Falip a consacrée à ce sujet.

1. Le manuscrit

Le manuscrit de M. Falip est d'une écriture aisée et agréable, format grand folio 27 × 21 ; il compte 166 pages, écrites au recto et au verso (plus 4 pages non numérotées pour la table des matières) avec notes au bas de la page, sous-divisions des chapitres et résumé des paragraphes dans la marge. Le texte français est couramment coupé par les citations des textes grecs de Denys et d'autres, et par des textes latins, soit de saint Thomas, soit de la traduction latine des œuvres du Pseudo-Aréopagite. Quelques feuilles détachées ; couverture grise ; non relié. Le tout inclus dans une couverture cartonnée [2].

2. Le contenu et l'esprit du travail

L'auteur s'est limité à l'étude de l'influence de Denys dans la *Somme théologique* de l'Aquinate. Toutefois, selon les cas échéants, les lieux parallèles de la doctrine dans les autres œuvres du Docteur angélique ne sont point négligés [3].

[1] *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1906, pp. 126-130. Voir Bardy, de Ghellinck, Backes, Voste, Pera, *loc. cit.*

[2] A la page 143, nous lisons dans la marge, trois mots grecs écrits d'une autre main que celle de M. Falip ; mais celui-ci a eu soin d'y ajouter au crayon, et à une date postérieure, la remarque suivante : « Mots écrits en grec par Mgr Saltet. » En effet, M. Saltet était membre du jury pour l'examen et la soutenance de la thèse, comme on peut lire sur la page initiale du manuscrit, ainsi que dans le *Bulletin*, 1904, p. 265. Une deuxième note postérieure, également au crayon, a été ajoutée par M. Falip dans son texte même à la page 165 ; cf. plus loin, p. 180 note 1.

[3] Ainsi nous avons noté par exemple :
De mixtione elementorum, p. 113 ;
De ente et essentia, p. 113 ;
Comment. in I Sententiarum, pp. 44, 128 ;
Comment. in II Sententiarum, pp. 58, 111, 113 ;
Comment. in III Sententiarum, pp. 86, 88, 89 ;
Comment. in IV Sententiarum, pp. 149, 150 ;
Comment. in lib. de divinis nominibus, pp. 44, 46, 55, 61, 85, 143 ;

La bibliographie utilisée pour l'étude du sujet, est celle qu'on a le droit d'attendre de quelqu'un qui a travaillé sous la direction de Mgr Batiffol. Et parmi les travaux cités par M. Falip, il y en a quelques-uns qui sont encore toujours de valeur pour les publications contemporaines.

Le texte grec de Denys, et celui de sa traduction latine, sont cités d'après la Patrologie de Migne. Les textes de saint Thomas sont ceux de l'édition de Parme. Le cas échéant, M. Falip n'a pas manqué de faire l'exégèse des textes grecs de Denys, de Proclus, etc., ou de faire l'étude comparative des traductions dont l'Aquinate a eu connaissance. Ainsi donc le travail se présente avec toutes les qualités — et les quelques défauts ou imperfections — du labeur scientifique d'il y a cinquante ans. Pour s'en convaincre on n'a qu'à lire l'Avant-propos et surtout l'Introduction de M. Falip sur les œuvres de Denys et sur l'histoire de ces œuvres. Vraiment l'élève a fait honneur à l'érudition, à la méthode et à la compétence de son vénéré maître Mgr Batiffol.

3. Le plan et la table des matières

Voici le plan que l'auteur a adopté pour son étude.

Avant-propos.
Introduction : œuvres du Ps.-Denys,
histoire de ces œuvres.

Première partie : Dieu

Chap. 1 : De la connaissance de Dieu.
§ I. La théorie de la connaissance avant le Ps.-Denys.
§ II. La théorie de la connaissance dans le Ps.-Denys.
Le symbole.
L'idée du principe de causalité.
§ III. Application de la théorie de la connaissance à l'Etre divin.
1. Premier procédé : méthode positive et négative.
Se résout dans l'Agnosticisme.
Attitude de saint Thomas : il méconnaît le symbolisme pseudo-dyonisien, il modifie et corrige la théorie de la connaissance du Ps.-Denys.

De angelorum natura (*De substantiis separatis*), pp. 26, 58 ;
Comment. in II ad Corinthios, p. 90.
Pour le *Comment. in lib. de div. nominibus*, l'auteur a noté la divergence des traductions qui se trouvent chez l'Aquinate (p. 143, note).

2. Second procédé : union extatique et finale.
Se résout dans l'Agnosticisme.
Saint Thomas corrige sur ce point le Ps.-Denys.

Chap. 2 : Des rapports entre Dieu et les êtres.

§ I. Dieu a une connaissance des êtres tout à fait universelle ;
il a cette connaissance comme cause absolue.
Théorie des idées dans le Ps.-Denys.
Saint Thomas reproduit l'idée de la science-cause :
il modifie la connaissance universelle,
il rejette les idées au sens du Ps.-Denys.

§ II. Dieu produit les êtres par émanation.
L'émanation dans Proclus,
L'émanation du Ps.-Denys est une imitation de celle de Proclus,
Dieu n'est pas libre dans la production des êtres.
Saint Thomas rejette l'émanation,
Il corrige le Ps.-Denys.
Attributs divins : La bonté et la beauté pour le Ps.-Denys.
La bonté et la beauté pour saint Thomas.

§ III. Retour des créatures à Dieu.

1. Retour en général. La Providence dans le Ps.-Denys et saint Thomas.
Le mal : sa réalité, ses causes ;
influence de la morale de Platon sur le Ps.-Denys.
Saint Thomas reproduit la théorie du mal du Ps.-Denys.

2. Retour en particulier — Se fait par la connaissance et l'amour ;
L'amour est une force fatale et unitive,
il produit l'extase,
il influe sur la connaissance.
Saint Thomas rattache l'amour à la volonté ;
il corrige la notion de l'amour du Ps.-Denys ;
il insiste sur l'élément intellectuel à propos de l'extase.

Deuxième partie : Les Anges

Chap. 1 : Leur nature.

§ I. Le Ps.-Denys affirme nettement leur spiritualité.

§ II. Saint Thomas corrige ce que les affirmations du Ps.-Denys avaient d'excessif. — Deux discussions à ce sujet.

Chap. 2 : Des hiérarchies.

§ I. Les hiérarchies dans le Ps.-Denys ;
Comparaison avec les hiérarchies de Proclus,
avec les classifications antérieures.
Les propriétés des neuf ordres.

§ II. Saint Thomas reproduit la classification du Ps.-Denys ;
Il y introduit la distinction spécifique,
Il décrit différemment les propriétés des neuf ordres.

Chap. 3 : Des fonctions hiérarchiques :

§ I. La connaissance.
Caractères de la science angélique ;
Nature de l'illumination (se rattache au symbole — exclut la vision), elle fait passer l'universel au particulier.

§ II. Attitude de saint Thomas.
Il emprunte au Ps.-Denys le mode de connaissance angélique et y introduit les espèces infuses,
Il emprunte l'illumination mais se méprend sur son caractère.

Troisième Partie : Christologie et doctrine des Sacrements

Chap. 1 : Christologie.

§ I. Doctrine du Ps.-Denys.
Eléments d'orthodoxie,
Leur exclusion par la philosophie néo-platonicienne du Ps.-Denys,
par son monophysisme (opération théandrique).

§ II. Saint Thomas distingue dans la doctrine du Ps.-Denys les deux opérations.

Chap. 2 : Doctrine sacramentelle (caractère).

§ I. Saint Thomas croit trouver la notion de caractère dans le Ps.-Denys.
Le caractère un *signe* donnant *puissance*,
sur tout ce qui appartient au culte divin,
Le caractère d'Alexandre de Halès.

§ II. Le Ps.-Denys ne vérifie pas la raison du caractère ;
Il n'admet pas la notion de puissance
ni celle du signe.
Le texte du Ps.-Denys ne s'applique pas au baptême.

Conclusion.

Comme on vient de constater, M. Falip expose tout d'abord les textes et la doctrine de Denys ; ensuite il étudie le texte et la doctrine de saint Thomas ; enfin il porte un jugement sur la relation entre les deux auteurs, pour marquer l'influence éventuelle du premier sur le second. Or, selon M. Falip, dans la majorité des cas, cette influence a été nulle ; parfois, saint Thomas a donné le change sur la portée exacte des textes du Pseudo-Aréopagite ; le plus souvent il a fait subir à la

doctrine dionysienne des retouches assez importantes, pour en tirer une explication plus ou moins consistante et satisfaisante qui pût être incorporée dans sa doctrine personnelle [1]. Bref, c'est le procédé de l'*exponere reverenter* que saint Thomas a le plus souvent mis à profit. C'était d'ailleurs l'unique moyen possible pour faire appel à une doctrine tellement distante de la sienne, et qu'il ne voulait pas rejeter en bloc, parce que le Pseudo-Aréopagite était considéré encore par les théologiens de son temps comme un disciple authentique des apôtres [2]. Il fallait noter ce procédé dès maintenant, pour comprendre comment et pourquoi M. Falip dit que, en certains cas, saint Thomas a « corrigé » ou « rejeté » les doctrines de Denys, alors que dans d'autres cas il s'est « mépris « sur la teneur exacte de celles-ci. Ajoutons enfin que l'attitude adoptée par saint Thomas et que le jugement qu'il a porté sont dépendants de la traduction latine (ou des traductions latines) qu'il avait à sa disposition [3], de sa connaissance de la langue grecque, comme aussi

[1] On lira à ce sujet le rapport paru dans le *Bulletin*, d'après lequel l'auteur conclut son exposé de soutenance par ces mots : « Malgré les innombrables citations que saint Thomas a faites de l'Aréopagite, l'influence de ce dernier sur la doctrine de la *Somme* a été inoffensive et relativement très restreinte » (*loc. cit.*, p. 266).

[2] Saint Thomas lui-même note ce détail pittoresque dans son *Comment. in Evang. Matthaei*, c. 27 (écrit vers 1256-1259), à propos de l'éclipse du soleil au moment de la mort du Christ : « ... non fuit haec eclipsis naturalis sed miraculosa. Sed si vultus videre, audite quod Dionysius dicit, qui erat vigintiquinque annorum, et studebat in astris in civilitate Heliopolis. Et dum viderent, admirati sunt ipse et Apollonius ; et videbatur eis quod non erat naturalis... Et ideo ista considerans, in adventu Pauli se convertit et post convertit socium suum. » Et plus loin, pour déterminer l'étendue des ténèbres à la mort du Christ, considérant les divergences de vue entre Origène, partisan d'une obscurité localisée en Judée, et Chrysostome, qui enseignait une obscurité universelle, saint Thomas leur oppose le témoignage de Denys : « Sed Dionysius dicit, quod erat in Aegypto, et ipsi *vidit*, et sic poterat *intelligere* quod durabat usque in Asiam. » Malgré la pseudépigraphie, on devra en retenir que l'esprit critique de l'Aquinate attachait plus d'importance et plus d'autorité au texte d'un témoin oculaire qu'aux considérations exégético-allégoriques de certains Pères.

[3] Il semble hors de doute que saint Thomas a connu les traductions de Scot Erigène, de Sarrazin, d'Hilduin, et plus tard celle de Robert Grossetête ; cf. la note 19 de notre article : *De opvatting en de houding van de H. Thomas van Aquino bij het gebruiken der bronnen zijner theologie*, dans *Bijdragen... der Nederlandse Jezuieten*, 1941, p. 230. La question des traductions de Denys utilisées par l'Aquinate ne semble pas avoir retenu l'attention spéciale de M. Falip. Or, c'est précisément à cause de l'une ou de l'autre traduction défectueuse que l'étude comparative du texte grec de Denys et de l'explication que saint Thomas en donne d'après la traduction qu'il avait sous la main, est parfois si difficile. M. Falip l'a noté d'ailleurs à la p. 165 de son manuscrit ; cf. plus loin, notre première note à la page 180.

de celle qu'il avait de la philosophie néo-platonicienne. Il faudrait donc revenir sur tout cela ultérieurement.

Pour le moment il suffira de nous arrêter un instant aux conclusions auxquelles M. Falip a abouti. Voici, par exemple, ce qu'il dit en guise de conclusion de la première partie :

« ... Tout en appuyant sa doctrine de l'amour sur le Ps.-Denys, saint Thomas a maintenu fermement la distinction et la séparation qui existe entre Dieu et les créatures.

Il a maintenu également la possibilité de la vision de l'essence divine dans l'extase portée à son plus haut degré.

Contre le Ps.-Denys, il a fait de l'amour un acte de la seule volonté intelligente, et il a détruit ainsi le retour de toutes les créatures en Dieu. Mais il a admis avec lui une influence de l'amour sur la connaissance extatique.

Pour ce qui est de la contemplation mystique de la préparation à l'extase, saint Thomas, qui s'appuie aussi sur le Ps.-Denys, combine en réalité le procédé aristotélicien de la connaissance avec la théorie des illuminations au sujet desquelles il est d'ailleurs fort peu explicite. Comme les illuminations désignent surtout le mode de connaissance propre à l'école néo-platonicienne et au Ps.-Denys, on peut conclure de ce chef à une influence directe du Ps.-Denys... » (manuscrit, p. 92).

4. Résumé des recherches de l'auteur

Notons surtout les passages où l'auteur donne le résumé de son étude. Nous nous contentons toutefois de transcrire uniquement les textes relatifs à l'étude comparée de la doctrine de Denys et de saint Thomas. (Les titres employés ici se trouvent dans la marge du manuscrit, pp. 155-166.)

Conclusions de la Première partie

Connaissance de Dieu

Saint Thomas a bien vite fait de signaler une (...) confusion dans le procédé de la connaissance humaine. Il corrige son maître, en faisant remarquer qu'il faut distinguer, quand nous parlons des perfections divines, entre les perfections d'un être et les modes contingents qui les affectent. Les premières seules et non les seconds sont attribuées à Dieu. C'est avec cette restriction qu'il applique à la con-

naissance divine le procédé pseudo-dionysien de la « via causalitatis, via negationis, via eminentiae ». Mais dans la considération de la nature et des attributs divins, l'Un et l'Inconnaissable ont disparu, et le point de vue néoplatonicien, qui considère Dieu comme la cause absolue, est subordonné au point de vue aristotélicien qui l'envisage sous l'aspect d'acte pur et de pensée absolue.

Le bien

Saint Thomas s'empresse d'enlever le caractère de nécessité à la production des créatures. Il se sépare encore du Ps.-Denys en voulant que la bonté soit en premier lieu la perfection d'un être qui le fait non s'épancher au dehors, mais désirer par les autres êtres. La causalité n'est qu'une condition préalable. Ici encore, c'est surtout Aristote qui l'emporte. Quant au beau, saint Thomas appuie sur le Ps.-Denys la définition qu'il en donne, mais il précise ensuite plus que ne l'avait fait son maître la différence entre le bien et le beau en rapportant celui-ci à la faculté cognoscitive.

Les idées

Saint Thomas emprunte la théorie néoplatonicienne des idées, mais contre le Ps.-Denys il admet qu'il y a des idées de toutes les choses existantes, et qu'il y a un nombre infini de possibles. Le caractère de « principe d'existence », de « puissance » que le Ps.-Denys avait attribué à l'Idée, est complètement omis. Saint Thomas s'en tient toujours à l'acte pur d'Aristote. Dieu produit les êtres par sa volonté libre et les produit en se considérant comme leur fin.

Science de Dieu

(D'après Denys)... nous avons... pour Dieu une science universelle, où les êtres matériels ne paraissent pas avec leur nature propre, mais avec quelque chose d'éminemment supérieur ; où toutes les différences, les divisions, les distinctions se sont évanouies (...). Mais il expose cette idée profondément vraie que Dieu a la science de tout ce qui est, parce qu'il est la cause de tout ce qui est.

Saint Thomas admet cette seconde vérité et, partant de là, il nie que Dieu connaisse d'une science universelle les êtres de ce monde. La science divine s'étend formellement aux êtres singuliers et aux moindres actions de ces êtres, mais au lieu d'être puisée dans les êtres, elle provient de la connaissance que Dieu a de lui-même comme cause

de tout ce qui est. Voilà un des plus beaux résultats de la philosophie, et qu'il faut maintenir malgré les difficultés sérieuses que notre esprit conçoit contre cette vérité, et qu'il ne peut résoudre.

Emanation

Ici encore saint Thomas corrige le Ps.-Denys. Nul plus que lui n'est éloigné de l'émanation malgré le mot employé. On le voit toujours soucieux de maintenir la distinction absolue qui existe entre Dieu et les créatures. Malgré cela, les formules pseudo-dionysiennes au sujet de la création sont demeurées dans la théologie pour la plupart d'entre elles (...). Mais le sens primitif panthéiste en a disparu, grâce à la pureté de la doctrine chrétienne [1].

Le mal

Si l'on met à part les restrictions que le Ps.-Denys oppose à la liberté, et que saint Thomas est loin d'admettre avec toute la rigueur qu'elles présentent dans la doctrine de l'Aréopagite, on peut dire que la théorie du mal envisagé comme un bien incomplet alors qu'il devrait l'être, est passée tout entière dans la *Somme théologique*. Pour le Ps.-Denys comme pour saint Thomas, le mal n'est pas le résultat, le terme d'une action volontaire. Dans toute action il n'y a toujours que du bien, un bien incomplet quand l'action est mauvaise, mais toujours du bien (...).

Connaissance et amour

Saint Thomas applique la connaissance pseudo-dionysienne avec ses différents degrés à la contemplation mystique.

Mais en vrai aristotélicien, il exige toujours que l'intelligence exerce toujours normalement son action per conversionem ad phantasmata. Sur la nature de l'amour, il est plus vrai que le Ps.-Denys : il conçoit l'amour comme un acte de la volonté libre et bienveillante, fondée sur la communication des biens ; mais il cherche toujours à s'appuyer sur l'autorité du Ps.-Denys. Quant à la nature de l'union extatique qui

[1] Dans l'article sur la création, après avoir rappelé que « creare est aliquid ex nihilo facere », saint Thomas a écrit en effet : « Non solum oportet considerare *emanationem* alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam *emanationem totius entis* a causa universali quae est Deus. Et *hanc* quidem *emanationem* designamus nomine creationis. » *Summa theol.*, I, q. 45, a. 1, cap. Cf. Falip, *loc. cit.*, p. 57.

prépare les folies du quiétisme, saint Thomas, tout en en maintenant les formules, se sépare complètement de son maître. Dans l'extase, comme dans l'union finale, il insiste toujours sur l'action de l'intelligence qui trouvera à exercer son activité de faculté connaissante. On ne peut donc sur ce sujet parler proprement d'emprunt pseudo-dionysien. Mais on remarque toujours que le Ps.-Denys est corrigé et interprété en vertu de la saine philosophie et de la doctrine traditionnelle.

Conclusions de la Deuxième partie

Nous pouvons résumer dans les propositions suivantes l'influence du traité des anges du Ps.-Denys.

Nature

On trouve chez lui l'affirmation d'une nature simple et spirituelle au sens le plus strict de ce mot. Il contribue ainsi puissamment à introduire dans la théologie une doctrine philosophique incertaine et à peine entrevue jusque là. Mais saint Thomas corrige ce que cette spiritualité avait de trop absolu, et il accentue d'une manière plus profonde la différence qui doit exister entre l'essence angélique et l'essence divine.

Hiérarchies

Le Ps.-Denys nous présente en second lieu une systématisation de données scripturaires et traditionnelles incertaines. Guidé par les principes du néo-platonisme (Proclus), il introduit les triades parmi les anges qu'il divise en trois hiérarchies de trois ordres chacune. Cette classification prévaut dans saint Thomas. Mais cela ne lui suffit pas, il dépasse le Ps.-Denys en mettant chaque ange dans un ordre à part, en vertu de la distinction spécifique.

Science angélique

Saint Thomas fait subir au Ps.-Denys des modifications assez importantes. Il suppose que l'Aréopagite admet pour les anges la vision de l'essence divine, et il s'efforce de maintenir la théorie des illuminations. Ce qui ne semble pas bien fondé. A part cette méprise sur le rôle des illuminations, il emprunte au Ps.-Denys cette idée que les anges reçoivent leur science de Dieu, et que leur science est très parfaite et en rapport avec leur nature. Mais ces assertions vagues du Ps.-Denys sont complétées et perfectionnées, d'abord par la théorie des espèces infuses,

ensuite par les explications apportées pour éclaircir l'universalité et l'unité de leur connaissance. L'universel pour Saint Thomas n'est que le moyen (medium) dans lequel l'esprit voit les choses singulières. C'est en ce sens que la connaissance des anges est universelle.

Enfin le Ps.-Denys, en vertu de son principe plein de sagesse et de vérité, que la Providence, en daignant s'associer des causes secondaires, a voulu subordonner les inférieures aux supérieures, réserve les anges pour communiquer immédiatement avec les hommes. Saint Thomas admet le même principe, mais il va plus loin que le Ps.-Denys en attribuant le ministère extérieur aux cinq ordres inférieurs.

Conclusions de la Troisième partie

Monophysisme

Pour ce qui est de la christologie du Ps.-Denys, nous pensons qu'il a voulu expliquer le monophysisme en y appliquant la doctrine néo-platonicienne de la théologie affirmative et de la théologie négative, de l'union et de la distinction. L'idée qui se dégage le plus de ses formules nuageuses est celle d'une seule opération divino-humaine propre au Verbe Incarné. Jamais on ne trouve chez lui l'affirmation des deux opérations comme dans la lettre du Pape saint Léon.

Saint Thomas a donc mal interprété le Ps.-Denys en voulant prouver expressément qu'il admettait les deux opérations. Il n'y est arrivé qu'en faussant le texte ou mieux en n'ayant sous les yeux qu'une traduction fautive [1].

Caractère sacramentel

Pour ce qui est du caractère sacramentel, il faut aussi reconnaître que saint Thomas a forcé les textes en voulant appliquer au baptême une cérémonie qui était seulement une préparation à ce sacrement. La notion de « puissance », qui pour saint Thomas fait le fond du caractère sacramentel, n'est pas affirmée par le Ps.-Denys. Ce n'est que par une série de déductions qu'elle a été rattachée au Ps.-Denys. Saint Thomas a continué en cela ses maîtres et devanciers qui avaient essayé d'attacher à leurs systèmes l'autorité d'un si grand nom [2].

[1] Dans le manuscrit les mots « ou mieux qu'en ayant sous les yeux une traduction fautive » sont écrits au crayon, et ont été ajoutés par M. Falip, de sa propre main, à une date postérieure ; *loc. cit.*, p. 165. Cf. plus haut p. 171 n. 2. Ainsi donc l'auteur lui-même fit déjà remarquer ce que nous-même avons signalé plus haut.

[2] Le texte du manuscrit (pp. 149-150) explique dans quel sens il faut com-

Voilà les constatations faites par M. Falip, et les résultats auxquels son étude l'a amené. On le voit : l'auteur a donné son attention à tous les points principaux de la doctrine dionysienne. Une édition éventuelle du manuscrit devrait évidemment tenir compte des résultats publiés ultérieurement dans les monographies consacrées à tous ces points doctrinaux. Elles sont trop nombreuses pour les signaler ici.

Toutefois à lire les textes de M. Falip, écrits il y a déjà cinquante ans, on ne peut que souscrire à la justesse de ses affirmations. Pareillement on ne pourra qu'admirer le sens critique avec lequel il a étudié les textes de Denys et ceux de saint Thomas, pour comparer les doctrines qu'ils énoncent, et pour porter les jugements qu'on vient de lire. Cette méthode judicieuse et prudente fait honneur à M. Falip autant qu'à son vénéré maître Mgr Batiffol, dont on reconnaît ici l'influence sur son élève, et dont on appréciera la compétence exceptionnelle dans la direction de cette thèse.

* * *

En relisant tout cela on se pose évidemment une dernière question, à savoir celle de l'influence que saint Thomas a voulu subir du contact du Pseudo-Aréopagite. Comme on le sait, les opinions sur cette question et les réponses données dans le passé ne sont pas du tout unanimes. Au contraire elles sont assez divergentes.

Le P. Pera se plaisait, encore récemment, de citer en honneur de saint Thomas, le témoignage du P. B. Cordier, lequel au XVIIe siècle ne fait de saint Thomas qu'un écho de l'Aréopagite [1]. Et il y a quelques années, A. Sartori se croyait obligé également de signaler encore cette parfaite concordance de vues qui, selon lui, existe entre Denys et Thomas [2]. On connaît les jugements assez nuancés de J. Durantel pour lequel, toutefois, saint Thomas « devient idéalement Denys », et qui a

prendre les mots de M. Falip : « Saint Thomas a forcé les textes », car l'auteur lui-même n'a pas manqué de citer les mots de l'Aquinate : « Dicendum.. quod illa definitio nusquam invenitur a Dionysio posita, sed potest accipi ex verbis ejus... et acciperetur adhuc convenientius si sic diceretur... (*In IV Sent.*, d. 4. q. 1, sol. 1).

[1] A. Pera, *op. cit.*, pp. 58-59. — Corderius S. J., *P. G.*, III, 96 et 1035.

[2] A. Sartori : « Non per nulla in verità S. Tommaso ha considerato come una delle fonti primarie delle sue indagini teologiche il Corpus Dionysiacum. » *Il domma della Divinità nel « Corpus Dionysiacum »*, dans *Didaskaleion*, 1927, p. 67 ; cf. Pera, *loc. cit.*, note 2.

fini son livre avec cette dernière observation : « ... il serait sans doute difficile de décider qui des deux fut le plus utile à l'autre, de Denys pour saint Thomas, ou de saint Thomas à Denys [1]. » Vers le même temps, P. Godet écrivit : « Albert le Grand... et saint Thomas d'Aquin après lui... ne se lasseront pas d'en appeler à l'autorité du Ps.-Denys, qu'ils tiennent pour irréfragable ; on a compté que la *Hiérarchie céleste* est alléguée cent quarante-trois fois par saint Thomas d'Aquin, et les autres écrits aréopagites à l'avenant [2]. » Plus modéré est le jugement du P. Turbessi ; toutefois il note que parmi les Pères Grecs, c'est Denys qui a exercé « una sensibile influenza » sur les théories de saint Thomas par rapport à la vie contemplative [3]. Un jugement très modéré se lit chez le P. Woroniecki qui écrit : « Malgré les citations très fréquentes du Pseudo-Aréopagite, on s'apperçoit bien vite que l'influence de ses doctrines est beaucoup moins grande qu'on ne l'a supposé jusqu'ici. Le fait même qu'on l'ait tenu communément au temps de saint Thomas pour un disciple de saint Paul n'a pas réussi à faire accepter dans la doctrine spirituelle du Docteur angélique des éléments hétérodoxes, qui par eux-mêmes n'y pouvaient pas prendre place. Les éléments dionysiens qu'on retrouve chez saint Thomas sont d'origine chrétienne... [4] » Et on ne pourra qu'admirer la prudence et la pertinence avec laquelle Ign. Backes a formulé le plus souvent ses opinions sur le rapport doctrinal existant entre Denys et Thomas d'Aquin [5].

M. Falip, lui aussi, a formulé son jugement dans sa conclusion générale. Voici comment il s'exprime :

« De tout ce qui précède, on conclura que l'influence du Ps.-Denys sur la doctrine théologique est relativement restreinte, et touche des points peu importants. Les rectifications nombreuses qu'il a subies montrent d'une manière éclatante la sûreté du sentiment théologique qui animait saint Thomas. C'est d'après la tradition chrétienne, d'après

[1] J. Durantel, *op. cit.*, p. 257. On lira *ibidem*, pp. 233-257, le chap. IV, *La doctrine du Pseudo-Denys que saint Thomas s'est assimilée.*

[2] P. Godet, *loc. cit.*, col. 436. Pour ce détail, Godet se réfère à la P. G., *loc. cit.*, t. III, col. 90-95. Le nombre des citations dionysiennes dans les différentes œuvres de saint Thomas semble avoir retenu l'attention de certains auteurs ; cf. Ign. Backes, *op. cit.*, p. 41, P. S. Turbessi, *op. cit.*, p. 153, et d'autres encore. On en trouvera l'énumération et la distribution dans Durantel, *op. cit.*, pp. 60-61. L'élève de Mgr Batiffol n'a pas eu cure de faire le compte de tout cela, il s'est tenu au principe « auctores sunt ponderandi non numerandi »

[3] G. Turbessi, *loc. cit.*, p. 159 ; cf. pp. 148-153.

[4] P. Woroniecki, *loc. cit.*, p. 40.

[5] Ign. Backes, *op. cit.*, passim ; cf. p. 330.

la vraie philosophie qu'il a été interprété. Saint Augustin et Aristote ont contrebalancé l'influence de ce dangereux disciple de la philosophie de Proclus. Grâce à eux, il a évité de produire dans la théologie scolastique les dangereux effets qu'il avait produits dans la doctrine de Scot Erigène. Saint Thomas s'est prémuni contre son panthéisme et l'a détruit à jamais. On voit par cet exemple combien est différente l'issue des deux courants doctrinaux qu'il a suscités. C'était pourtant le même homme, les mêmes ouvrages, les mêmes théories. Mais Scot et ses disciples s'y laissèrent prendre, tandis que saint Thomas évita le péril. Sans doute, ce dernier résultat n'a pas été acquis sans quelques sacrifices à la vérité historique, et c'est ce que nous avons fait remarquer durant le cours de cette étude ; mais ces défauts constatés, il reste acquis par une démonstration de plus, que saint Thomas interprète le document en vertu de la doctrine traditionnelle et avec le développement qu'elle présentait à son époque. Il ressort de plus de cette étude que la foi catholique sort intacte des examens faits au nom des découvertes de la critique. Il y a pu y avoir des erreurs extrinsèques, comme pour les cas présent, de vénérer comme authentiques les œuvres de Denys l'Aréopagite, mais la vérité qu'elle revendique au nom de Dieu n'en a subi aucune altération [1]. »

Ecrite il y a cinquante ans déjà, ce qui veut dire, sans les moyens littéraires et les techniques de la critique dont nous disposons actuellement, cette étude manuscrite de M. Falip peut encore rendre de grands services grâce à l'esprit vraiment scientifique avec lequel l'auteur a scruté, mot par mot et phrase par phrase, la pensée « nuageuse » du Pseudo-Aréopagite. Evidemment, l'apparat critique et littéraire et la documentation bibliographique actuelle devraient y être ajoutées, pour en faire une publication tenue à jour.

Ajoutons encore que, pour déterminer l'influence que l'Aquinate a subie du Pseudo-Aréopagite, l'auteur aurait pu donner également une attention plus grande aux procédés que saint Thomas a employés dans la citation et l'explication des textes dionysiens, et qui sont un élément capital de la technique théologique de son temps. En effet,

[1] Sur Scot voir l'ouvrage de dom P. CAPPUYNS O. S. B., *Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, dans les *Dissertations... theolog.*, Louvain, 1933. Sur l'attitude de saint Thomas envers ses sources inauthentiques, voir G. GEENEN, *Saint Thomas d'Aquin et ses sources pseudépigraphiques*, dans *Eph. Theol. Lovanienses*, 1943, pp. 71-80 ; et la recension de cet article par M. Cappuyns dans *Bull. Théol. Anc. Méd.*, 1948, p. 331.

n'importe quel choix de textes s'inspire d'un élément objectif et d'un élément subjectif. Un auteur choisit tel texte, de préférence à tel autre, parce que la teneur du premier lui semble exprimer ce dont il a besoin. Ce qui revient à dire qu'il faut distinguer le texte choisi (élément objectif) et l'interprétation que ce texte reçoit nécessairement (élément subjectif), par le fait même que le texte est extrait de son contexte. Cela est peut-être moins obvi pour un Commentaire suivi, comme c'est le cas pour le Commentaire de saint Thomas sur la *de Divinis Nominibus* de Denys, mais il l'est certainement pour les œuvres tout à fait personnelles comme par exemple la Somme. Seul, le contexte primitif reflète fidèlement la pensée exacte de la source citée et la portée réelle de l'*auctoritas ;* l'insertion de la citation dans un contexte nouveau entraîne inévitablement une adaptation, un agencement, une orientation différente. Or, de l'autre côté, il est un fait, reconnu par tous, que l'Aquinate a toujours manifesté un souci constant de faire un choix critique parmi les nombreux matériaux utilisables dont il disposait. Toute systématisation et toute élaboration supposent et incluent une interprétation de par l'utilisation même qui est faite d'un texte quelconque. Il y aurait donc moyen et nécessité de donner une attention spéciale aux différents genres de présentation des textes (citations sources de difficulté, sources de doctrines, citations ornementales, confirmatives, explicatives, justificatives, etc.), et aux différents genres d'interprétation des textes (interprétation par l'étude du contexte, interprétation théologique, historique, dialectique, exégétique, etc.) [1], pour déterminer la mesure et le mode des rapports doctrinaux existant entre deux auteurs. Ce surplus de perfection aurait garanti à sa façon l'objectivité de l'exposé de la doctrine, en même temps qu'il aurait aidé à l'exposé des idées et au bien-fondé des conclusions à tirer.

[1] Voir pour tout cela J. Durantel, *op. cit.*, pp. 211-257 ; Ign. Backes *op. cit.*, pp. 56-123 ; G. Geenen, *L'Usage des « Auctoritates » dans la doctrine du baptême chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Ephem. Theol. Lovanienses*, 1938, pp. 279-329.

Der Wandel im Weltbild nach Albert Mitterer

Eine kritische Untersuchung

Von Dr. P. Georg PFAFFENWIMMER C. Ss. R., Mautern, Steiermark

Professor Dr. Albert Mitterer (im folgenden: M.) verficht bereits seit mehreren Jahren einen von der modernen Naturwissenschaft herbeigeführten Wandel im Weltbild (WW). Das Weltbild des hl. Thomas entspreche heute nicht mehr und es sei daher an der Zeit, daß sich auch die klassische Naturphilosophie dementsprechend umstelle [1].

Im nachstehenden Artikel soll zur Theorie Mitterers etwas ausführlicher Stellung genommen werden. Wir setzen die wichtigsten Ergebnisse der Naturwissenschaft, insbesondere der Biologie voraus und befassen uns in erster Linie mit den daraus resultierenden Schlüssen der Naturphilosophie. Hiezu fühlen wir uns umso mehr veranlaßt, als einerseits der Unterschied zwischen aristotelisch-thomistischer Naturbeob-

[1] Die wichtigsten diesbezüglichen Publikationen sind:

Der Bewegungssatz (omne quod movetur ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Scholastik 9 (1934).

Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik. Innsbruck-Leipzig (Tyrolia) 1935. Wird zitiert in seinen Schriften: WW 1.

Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt, Bressanone-Brixen-Leipzig 1936, bzw. Herder-Wien. WW 2.

Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien-Herder. 1947. WW 3. Dieses Werk enthält die Gesamtdarstellung des WW und wird von den folgenden vorausgesetzt.

Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien-Herder. 1948. WW 4.

Dogma und Biologie der Hl. Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. Wien-Herder. 1951. WW 5.

Geheimnisvoller Leib Christi. Nach St. Thomas von Aquin und Papst Pius XII. Wien-Herold. 1950. WW 6.

achtung und der modernen Naturwissenschaft auf Grund des enormen Fortschrittes sowohl in der Physik als auch in der Biologie zu bekannt ist, als daß darüber noch ein Wort zu verlieren wäre ; anderseits aber M. auf philosophischem Gebiete zu einem von der klassischen Philosophie abweichenden Ergebnis kommt.

M. geht von der organischen Welt aus und sucht dort seine Theorie zu begründen. Wir beziehen uns daher auf sein Werk : Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen [1]. Auf Grund der modernen Biologie glaubt er nun gegenüber der klassischen Naturphilosophie die folgenden Abänderungen treffen zu müssen : Zeugung ist nicht Erzeugung, sondern Entwicklung ; Lebensbetätigung ist nicht eine inadäquate, sondern eine adäquate Selbstbewegung ; der Bewegungssatz der Metaphysik gilt daher nicht allgemein ; das Werden ist Entwicklung ; die Weltkörper sind nicht nur beweglich, sondern von Natur aus bewegt ; Gott hat nicht eine bewegliche, sondern eine bewegte Welt erschaffen ; es gibt daher keine äußeren geschaffenen Wirkursachen ; Gott bringt selber die Effekte hervor ; die Erhaltung besteht in einer beständigen Neuschöpfung des jeweiligen Zustandes. Dies gilt zunächst, auf Grund der Erkenntnisse in der Entstehung der Organismen, vom biologischen Körper ; gilt aber analog auch von jedem physikalischen Weltkörper und damit von der gesamten Körperwelt.

Bevor wir nun näher darauf eingehen, wollen wir das Weltbild des hl. Thomas kurz entwerfen, wobei wir, wie M., vom Begriff der Zeugung ausgehen.

Grundzüge des « alten » Weltbildes

In der klassischen Philosophie hat der Ausdruck generatio, den man mit Zeugung wiedergeben kann, einen weiteren Umfang als das Wort Zeugung ; er bedeutet das Werden schlechthin. Ganz allgemein wird daher die « generatio » definiert als : transitus seu mutatio, qua subjectum reale transfertur de non-esse ad esse [2]. Zum Unterschied von der Erschaffung wird dabei immer ein reales Subjekt vorausgesetzt, das gleichsam der Träger der Veränderung ist [3]. Die Zeugung der lebenden Substanzen, die wir im deutschen als eigentliche Zeugung bezeichnen, wird besonders definiert als : origo viventis a principio vivente conjuncto.

[1] (1947) WW 3.
[2] Vgl. Gredt, Elem. n. 374 ; S. Th. I q. 27 a. 2 c.
[3] Vgl. Phys. lib. 1, lect. 11.

Diese Bestimmungen setzen die aristotelische Akt-Potenz-Lehre voraus und verlangen vor allem eine klare Erfassung des Begriffes der forma substantialis.

Die klassische Philosophie unterscheidet auch am physikalischen Körper Substanz und Akzidens. Die Substanz ist jenes Ding, das für sich sein kann; dem es zukommt schlechthin zu sein, und daher vom Sein eines anderen Weltkörpers unabhängig ist. Daß es demnach eine Substanz geben muß, liegt auf der Hand. Denn, wenn es nichts gibt, was schlechthin ist, dann gibt es schlechthin nichts. Da nun etwas da ist, wie uns die Sinne lehren, so muß auch etwas da sein, was schlechthin ist, und das nennen wir Substanz [1].

Nun gibt es aber viele, dem Wesen nach verschiedene Körpersubstanzen, die nach ihrem substantiellen Sein auch veränderlich sind. Jede Veränderung setzt nun ein Subjekt voraus, da sich nichts nach seinem ganzen Sein natürlicherweise verändern kann [2]. Es würde ja sonst ins Nichts verwandelt, aus dem dann nichts mehr werden könnte. Also verändern sich die Körpersubstanzen nur nach jenem Teil ihres Seins, der ihnen das spezifische Sein gibt. Diesen nennen wir forma substantialis. Das Subjekt der Veränderung hingegen heißt Materie (materia prima).

Da nun jedes Ding nur insofern ist, als es eins ist, so ist auch die Substanz eine Einheit. Das Prinzip der Einheit ist die substantielle Form, da sie ja der Substanz das spezifische Sein gibt. Die Körper sind auf Grund ihrer Quantität teilbar. Da die Quantität wirkliche Teile hat, so können wir auch von der Körpersubstanz aktuelle Teile aussagen. Jedoch sind diese Teile zusammengeschlossen und stehen unter der gemeinsamen substantiellen Form. So ist die Substanz trotz ihrer Quantität und Teilbarkeit eine natürliche Einheit. Die lebenden Substanzen haben nun keine bloß homogenen Teile, sondern heterogene, die durch die substantielle Form zu einer Einheit verbunden sind. Diese Verbindung ist nun keine bloß akzidentelle oder zufällige; sondern ist eine natürliche, wesentliche, substantielle. Um diese Verbindung der Teile und deren Verhältnis zum Ganzen richtig zu verstehen, mag ein Vergleich mit der Maschine dienen. Die Maschine hat auch heterogene Teile, die zu einem Ganzen und zu einer Einheit zusammengefügt sind.

[1] Vgl. Met. lib. VII, lect. 1, n. 1248-1256; Arist. 1028 a, 10; 30: ens simpliciter substantia utique est.

[2] Vgl. S. Th. in I. dist. 8 q. 3 a. 2 c.

Jedoch ist das Verhältnis der Teile zum Ganzen gerade umgekehrt. Bei der lebenden Substanz, beim Organismus, sind die Teile infolge des Ganzen, sie haben ihr Sein und ihre besondere Eigenart durch das Ganze, oder besser durch die eine Form des Ganzen. Bei der Maschine hingegen erhält das Ganze das Sein und seine Eigenart aus den Teilen. Beim Organismus ist somit zuerst das Ganze, dann erst sind die Teile ; bei der Maschine aber sind zuerst die Teile, dann erst ist das Ganze. Dies geht klar hervor, wenn wir das Werden dieser Beiden betrachten. Die Maschine wird aus den Teilen, die zuerst hergestellt wurden, zusammengesetzt ; der Organismus aber wird zuerst als Ganzes, als eine Einheit nämlich, der die Teile folgen, die in ihrer Gesamtheit wegen dieser Einheit ein Ganzes genannt werden. Der Organismus hat zwar Teile, besteht aber nicht aus Teilen, wie die Maschine. Diese ist nämlich eine solche, weil sie solche Teile hat ; der Organismus hingegen ist nicht ein solcher, weil er solche Teile hat, sondern hat vielmehr solche Teile, weil er ein solcher ist. « Das Ganze, sagt Rauber, bestimmt die Teile, und nicht umgekehrt. » [1]

In gewisser Beziehung sind auch bei der Maschine die Teile solche, weil das Ganze ein solches ist ; jedoch nur zufällig und nicht natürlich, wesentlich, substantiell. Daher ist auch das Ganze nur ein unum per accidens und nicht ein unum per se. Die Maschine hat ihre Einheit und die daraus abgeleitete Eigenart der Teile durch eine äußere Ursache. Sie ist nicht von Natur aus eine solche, sondern nur durch den Zweck, den der Techniker mit ihr verfolgt. Wie daher die Teile der Maschine durch den Zweck des Ganzen, der nicht eine innere, konstituierende, sondern eine äußere, dirigierende Ursache ist, bestimmt werden, so werden beim natürlichen Organismus die Teile durch das innere Seinsprinzip, durch die substantielle Form bestimmt. Daher sagt man : Ars imitatur naturam. Denn, so lehrt der hl. Thomas, « in nullo alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum » [2]. Somit ist der Organismus ein unum per se per causam intrinsecam ; die Maschine hingegen ein unum per accidens per causam extrinsecam. Hierin besteht nun ein wesentlicher Fortschritt der aristotelischen Philosophie gegenüber den älteren

[1] Neue Grundlegung zur Kenntnis der Zelle. Morph. Jahrb. Bd. VIII. Vgl. O. Hertwig, Das Werden des Organismus (1918), S. 146 ff. ; Schubert-Soldern, Philosophie des Lebendigen (1951), S. 80 ff.

[2] Phys. II, lect. 14.

Naturphilosophen, z. B. Empedocles, nach dem die Tiere so entstanden, indem sich zuerst deren einzelne Teile bildeten und dann durch die Liebe vereinigten [1].

Das Ganze und die Teile sind korrelative Begriffe. Das Ganze ist nichts anderes als die Einheit. Diese wird Ganzes genannt, weil ihr in irgendeiner Weise Teile zugeschrieben werden. Daher erkennen wir die Natur der Teile aus der Natur der Einheit des Ganzen. Ist die Einheit ein unum per accidens, dann sind auch die Teile nur per accidens solche, während sie simpliciter und per se selbständige, substantielle Einheiten sind ; z. B. das ganze Universum, das wir als eine Einheit auffassen können, das jedoch aus selbständigen Wesen besteht. Hingegen ist ein natürlicher Organismus ein unum per se, wie z. B. ein Baum oder ein tierischer Körper. Der Baum ist eine natürliche Einheit und wird in Bezug auf seine Teile, die wir in der heterogenen Struktur des einen Baumes unterscheiden können, ein Ganzes genannt. Wo immer jedoch eine Einheit oder die Natur als solche zu verstehen ist, spricht man auch nicht mehr von einem Ganzen, wenngleich auch sie Teile hat. So sagt man nicht, ein ganzer Mensch sei geboren worden oder ein ganzer Mensch sei gestorben, denn : unum et ens convertuntur.

Der natürliche Organismus ist eine substantielle Einheit, die zusammengesetzt ist aus dem doppelten Prinzip von Materie, als der reinen Potenz oder realen Anlage, und aus der Form, als dem spezifischen Wesens- und Einheitsprinzip. Diese Form heißt bei den lebenden Substanzen Seele. Sie aktuiert oder verwirklicht die Materie oder reale Anlage nicht nur zum lebendigen Organismus, sondern auch zum Körpersein. Wir dürfen uns daher den lebendigen Körper nicht vorstellen als ein aktuelles doppeltes Wesen von Körper und Seele, da der Körper sein Körpersein der Seele verdankt. Die Seele wohnt nicht im Leibe, sondern der Leib ist gleichsam in der Seele ; ist selber ein Formaleffekt der Seele. Nach Aristoteles « ist der Leib der Anlage nach (potentiell) das, was aus ihm in Verbindung mit der Seele wird » [2]. Somit wird der Leib von der Seele nicht so bewegt, wie der Fährmann das Schiff bewegt, oder wie der Dämon den Leib des Besessenen vergewaltigt. Die Seele gibt das Sein des Leibes.

Wie nun der Organismus das Körpersein der Seele zu verdanken

[1] Vgl. Diels, Vors. 21, B, 57, 58, und Arist. Phys. II, 8, 198 b, 29 ; De part. anim. 640, a. 20 ss. ; De coelo III, 2, 300 b, 29 ; S. Th. in Phys. II, lect. 12 ; De anim. III, lect. 11.

[2] Vgl. Überweg-Prächter, S. 386.

hat, so hat er auch die Heterogenität seiner Teile von der einen Seele. Diese formt sich selber den Organismus in allen seinen Teilen, so daß er eine natürliche Einheit ist, wenngleich er in seinen Teilen verschieden ist. Desgleichen stammt auch die Tätigkeit der Teile von derselben Seele. Jedoch ist die Seele nicht selber unmittelbar tätig, da keine geschaffene Substanz ihre eigene Kraft sein kann. Daher hat die Seele verschiedene Kräfte, die mit Ausnahme des Verstandes und des Willens, organische Kräfte sind, weil wir sie mit der Materie verbunden und gleichsam verwachsen (konkret) finden. Die Seele bewegt daher nicht unmittelbar den Körper, sondern ist das Lebensprinzip, das Prinzip der Selbstbewegung nur in actu primo. Die Lebenstätigkeit wird durch die Seelenkräfte ausgeübt, die nicht alle in gleicher Weise auf den ganzen Organismus verteilt sind. So bewegt sich der organische Körper selber; er lebt, indem ein Teil den anderen bewegt. Der lebendige Leib bewegt sich nicht adäquat selber, sondern inadäquat. Er bewegt sich selber, weil die Bewegung innerhalb desselben Ganzen von den eigenen substantiellen Kräften ausgeführt wird. Da alle Kräfte von der einen Seele stammen, so bewegen sie auch nur im Dienste und zum Zwecke des Ganzen. Diese innere Bewegung ist aber nicht als eine actio immanens aufzufassen, da nicht das Tätigkeitsprinzip als solches vervollkommnet wird, sondern als eine actio transiens, bei der ein Subjekt die Wirkung der Tätigkeit erfährt, insofern die Tätigkeit einen Effekt hervorbringt. Der Organismus betätigt nun sein Leben zunächst durch die Nährkraft. Diese hat die Aufgabe, artfremde Stoffe in arteigenen Stoff so umzuwandeln, daß er ein Teil des Organismus und der eigenen Substanz wird. Dadurch erhält die Substanz nicht nur die erforderlichen chemischen Kräfte, die im Dienste der Substanz zur weiteren Lebensbetätigung beitragen, sondern auch den Ausbau der für die Substanz dienlichen und von ihrer Natur geforderten Struktur, wie auch die Zunahme der Masse bis zum natürlichen Quantum. Der Ausbau der Struktur, der heterogenen Teile, wie auch die Massenzunahme wird gelenkt von der vis augmentativa, insofern auch diese nicht einfachhin weiterbaut, sondern im Dienste der Substanz und damit des Ganzen steht. Wie nun der Mensch nicht jedwede Nahrung aufnehmen kann, sondern nur eine solche, welche von der vis nutritiva in die eigene Substanz umgewandelt werden kann, so darf er weder immer noch in jeder Richtung gleich wachsen, sondern nur bis zur natürlichen Größe und Gestalt, die von der vis augmentativa geregelt werden. Da sich die Spezies auch fortzupflanzen verlangt, so sorgt die vis generativa (Zeugungskraft) auch

dafür, indem sie mittels eines eigenen Organs die Artzellen produziert, die geeignet sind, ein neues Individuum hervorzubringen.

Mit diesen Aufstellungen der klassischen Philosophie stimmen auch die Ergebnisse der modernen Biologie überein. Über die Art und Weise, wie sich die Vorgänge im einzelnen abspielen, hat die moderne Biologie einen ungleich besseren Einblick gewonnen, als es den Alten gegönnt war. Vor allem war ihnen der Weg, den die Vervollkommnung oder Entwicklung des Organismus nimmt, nicht näher bekannt. Sie wußten nicht, daß der Organismus über den Weg der Zellteilung wächst, und daß das Zeugungsprodukt, die Artzelle (Spermium, Ei) Leben enthalte. Dadurch war es den Alten sehr erschwert, die richtige Definition der Zeugung : origo viventis a vivente conjuncto für das Werden des neuen Individuums anzuwenden. Sie behalfen sich mit verschiedenen Annahmen, wie der vis plasmativa, der Mitwirkung der Sonne und der Himmelsgeister usw., um für die Entstehung des Lebens einen hinreichenden Grund zu finden. Heute ist dies viel leichter. Die Zeugungsdefinition der klassischen Philosophie läßt sich mühelos auf den Zeugungsvorgang, wie ihn die moderne Biologie beschreibt, anwenden. So machen wir hier dieselbe Erfahrung, wie in der Atomphysik betreffs des Aufbaues des anorganischen Stoffes. Je mehr die Naturwissenschaft voranschreitet, umso mehr nähert sie sich den Prinzipien der klassischen Philosophie. Daher haben auch die Vertreter der klassischen Philosophie bisher keinen Anlaß gefunden, von einem Wandel im Weltbilde zu sprechen, da sie die philosophischen Prinzipien des hl. Thomas vielfach auch durch die modernen Erfahrungswissenschaften bestätigt sehen [1].

Die Gründe für den « Wandel im Weltbild »

M. glaubt nun auf Grund der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Biologie, einen Wandel für das gesamte Gebiet der Philosophie, speziell der Metaphysik, lehren zu müssen. Wir wollen den Gedankengang Ms. kurz skizzieren. Er geht von der Biologie aus und meint nun so : « Aristoteles und Thomas haben nicht gewußt, daß das Sperma bei der Zeugung des Menschen Leben enthalte. » Um sich nun das Entstehen des neuen Lebens zu erklären, nahmen sie ihre Zuflucht zur Technik ; sie erklärten es kurzerhand auf technische Weise, d. h.

[1] Vgl. Zeno Bucher, Die Innenwelt der Atome (1946) ; Alfred Holländer, Vom Wesen der Natur (1948) ; Rainer Schubert-Soldern, Philosophie des Lebendigen (1951) ; Josef Freisling, Was ist Leben ? (1949) ; Allg. Biologie (1952).

technomorph. Diesen Technomorphismus, der sich bei der Erklärung der Menschwerdung so hervorragend bewährte, dehnten sie dann auf alles Werden und Geschehen in der Natur aus, indem sie jede Veränderung technisch auffaßten. Hören wir nun den Autor selber : « Da wir in diesem und weiteren Büchern sehen werden, und bei anderer Gelegenheit [1] gesehen haben zu wie weitgehenden Folgerungen die Thomasische Biologie schließlich kam, so muß uns der Anfang interessieren, der zu solchem Ende führte. Dieser Anfang ist einerseits ein theoretisches Modell und anderseits die wissenschaftliche Anwendung dieses Modells auf das erfahrbare Geschehen der Natur. In der handwerklichen Technik (ars) lassen sich folgende Ursachen, das heißt erste Sachen unterscheiden, die an dem Zustandekommen der letzten Sache, nämlich des Werkstückes (artificiatum), beteiligt sind : einerseits der Werkmeister oder Handwerker (artifex) mit Werkzeug (instrumentum), Werkvorlage (exemplar), Werkziel (finis, intentio), eventuell auch Werkgehilfen (minister), anderseits der Werkstoff (materia) mit der Werkform (forma, figura). Aus diesen ersten Sachen ragen zwei dadurch hervor, daß sie einander als tätiges Subjekt (subjectum agens) und erleidendes Subjekt (subjectum patiens) gegenüberstehen ... Der Mann ist der Werkmeister, bzw. Zeugmeister, der mittels eines Werkzeuges (Sperma), das er bewegt, einem Werkstoff (Gebärmutterblut), den der Werkgehilfe (Weib) bereitstellt, verändert, und so aus diesem Werkstoff das Werkstück (Kind) durch Werkformgebung erzeugt. Wir erleben hier die Anwendung eines technischen Modells, um eine naturwissenschaftliche empirische Tatsache, die Zeugung, theoretisch zu deuten. Das wäre in der Naturwissenschaft des hl. Thomas eine immerhin bedeutsame, aber doch verhältnismäßig untergeordnete Angelegenheit, wenn sie vereinzelt dastünde. Allein mit Hilfe dieses technischen Modells wurde nicht bloß die biologische Tatsache der Zeugung, sondern das biologische Geschehen überhaupt, nicht bloß dieses, sondern auch das der Physik und Psychologie gedeutet. » [2]

« Haben wir, so fährt er fort, bisher vom Anfang einer Theorie gesprochen, so müssen wir nun vom Ende reden, zu dem dieser Anfang führte. Wurde die Welt mit Hilfe des geschilderten technischen Modells erzeugungs- bzw. bewegungstheoretisch gedeutet, so mußte alles Geschehen in ihr den Charakter des Erzeugens und Erzeugtwerdens, des

[1] MW, Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart. ZkTh. 57 (1933) 491-556.

[2] WW 3, S. 27 f.

Bewegens und Bewegtwerdens haben. Es mußten infolgedessen in diesem Weltbegriff zwei Dinge fehlen : Die Schöpfung und die konstitutionelle Bewegung, darunter das konstitutionelle Werden, die Entwicklung. Die Schöpfung mußte fehlen, weil es im Begriff derselben liegt, daß nur eines, das tätige Subjekt (subjectum agens), werkbeteiligt ist, nämlich der Schöpfer als Werkmeister, Zweck und Vorbild ... Fehlt im Begriff der Schöpfung das leidende Subjekt, so fehlt im Begriff der Entwicklung das andere Subjekt, nämlich das transitiv tätige ... Entwicklung ist doch das Werden eines Subjektes (z. B. eines Eies) bei dem das werdende Subjekt zugleich das werdungstätige Subjekt ist. »[1]

Der « Technizismus » bei Aristoteles und Thomas

Nach M. hat sich Aristoteles, der Begründer des alten Weltbildes, von folgenden Gedankengängen leiten lassen : In der Natur beobachten wir ein beständiges Werden und Vergehen. Wir fragen uns, wie kann etwas werden ? Ein Blick auf die Technik lehrt uns, daß alles Werden aus einem Subjekt geschieht, das werdungsfähig ist. Hiezu bedarf es aber eines äußeren Faktors, der die neue Form dem Subjekt mitteilt. Für das Werden des Organismus läßt M. Aristoteles in folgender Weise argumentieren : « Inwärtiges Tätigsein und Werden eines Naturdinges verhält sich trotz Inwärtigkeit wie technisches Tätigsein und Werden (erzeugungstheoretische Grundgleichung). Allein technisches Tätigsein und Werden eines Seins fordert das Sein von zwei Subjekten, einem tätigen und einem erleidenden. Also müssen in dem einen Subjekt (Naturding) zwei Subjekte vorhanden sein. »[2]

Dazu möchten wir kurz Stellung nehmen. Wir glauben vor allem nicht, daß Aristoteles und nach ihm Thomas den Dualismus von tätigem und leidendem Subjekt in die Naturerklärung deshalb aufgenommen haben, weil sie ihn in der Technik verwirklicht sahen. Ihre Beweisführung lautet vielmehr umgekehrt : In der Technik findet sich *auch* der Dualismus, weil in der Technik etwas wird und alles Werden einen Dualismus verlangt. Der Dualismus wurde von ihnen daher nicht erst in der Physik oder in der Technik, sondern bereits in der Metaphysik nachgewiesen und gilt für jedes Werden[3].

[1] WW 3, S. 29 f. [2] WW 3, S. 51.

[3] Vgl. Phys. lib. I, lect. 11. « Ostendit (Arist.) quod supposuerat, scil. quod in omni factione naturali oporteat esse subjectum : et hoc quidem per rationem probare *pertinet ad Metaphysicum*, unde probatur in VII. Metaph. » Dort heißt

Die Technik unterscheidet sich daher nach Aristoteles von der Natur nicht durch den Dualismus von tätigem und leidendem Subjekt, sondern dadurch, daß in der Technik die Prinzipien äußerlich sind, während sie bei der natürlichen Zeugung der Natur selber zukommen. Daher nennen wir auch die technische Tätigkeit eine factio (Machen); während die Tätigkeit der Naturdinge eine generatio (Zeugung) heißt. Die zahlreichen Hinweise auf die Technik, die M. aus Arist. und Thomas anführt, dienen daher lediglich zur Illustration dessen, was Aristoteles in der Natur gefunden hat. Daher werden von ihm aus der Technik nicht « wissenschaftliche Schlüsse auf das Tun der Natur gezogen »[1], sondern es wird vielmehr das Tun der Natur durch Vergleiche erklärt, in denen analog dieselben Prinzipien verwirklicht sind[2].

Nehmen wir nun aber einmal an, Aristoteles hätte wirklich aus den Prinzipien der technischen Veränderung Schlüsse auf die Naturvorgänge gezogen, so müßte diese Argumentation nicht falsch sein, wenn er nämlich die Prinzipien nicht von der Veränderung ableitete, insofern sie eine solche ist, d. h. eine technische, sondern insofern sie eine Veränderung ist. Was nämlich der technischen Veränderung zukommt insofern sie eine Veränderung ist, muß von jeder Veränderung gelten, somit auch von der Natur. Nun versteht aber Aristoteles tatsächlich die Prinzipien der Technik auch von der Natur nicht insofern sie technisch sind, sondern nur insofern sie Prinzipien der Veränderung und des Werdens sind. Die technischen Modelle wären also nur dann abzulehnen, wenn sie auch von der Natur technisch zu verstehen wären, d. h. wenn wir durch die Modelle in die Naturvorgänge auch das hineinlegten, was spezifisch technisch ist. So sind aber diese Modelle oder Beispiele sicher nicht aufzufassen; denn die Prinzipien der Natur sind als solche per se, die der Technik aber als Prinzipien per accidens zu verstehen. Der Künstler hat die Statue nur in seiner Idee und ist nicht selber eine Statue; der zeugende Mensch aber zeugt einen Menschen und ist selber ein Mensch. In beiden Fällen muß jedoch aus metaphysischen Gründen das tätige Subjekt vom leidenden unterschieden werden. Desgleichen ist der Stoff nicht von Natur aus veranlagt, eine Statue zu werden; wohl aber hat die Materie die natürliche Veranlagung, ein Organismus zu werden.[3]

es unter anderem : « Probat quod unum trium (materia, agens, compositum) scil. principium ex quo inveniatur in *omni* generatione ; non solum in naturali, *sed etiam* in artificiali (de aliis enim duobus est manifestum) » Metaph. VII, lect. 6, n. 1388. Vgl. Arist. De anim. gen. II 734 b, 36 ; Metaph. VI, c. 7, 1032 a, 20.

[1] WW 3, S. 53 ; vgl. S. 50. [2] Vgl. Phys. II, c. 1-15. [3] Vgl. Phys. II, lect. 1.

Entweder hat Aristoteles die Zeugung technisch aufgefaßt, dann konnte er unmöglich zwischen Technik und Natur unterscheiden ; oder er hat sie nach allgemeinen Prinzipien verstanden, dann kann man seine Erklärung nicht mehr technisch nennen. Nun müssen wir aber sagen, daß Aristoteles ganz bewußt seine Philosophie des Seins (philosophia prima) von der Technik unterschieden und damit auch die Naturvorgänge nicht technisch gedeutet hat [1].

Einwand

Darauf würde uns M. jedoch antworten : Mag sein, daß Aristoteles subjektiv überzeugt war, eine Philosophie des Seins zu schreiben ; es fragt sich aber, ob ihm das bei den primitiven Kenntnissen der Natur auch möglich war. Er kannte noch nicht die lebendigen Spermatozoen und wußte noch nichts von der Entwicklung. So mußte seine erste Philosophie (Metaphysik), die für jede Veränderung gelten soll, erzeugungsmechanisch und damit technisch ausfallen. Er trug also den Technizismus zuerst unbewußt auch in die Natur hinein und wenn er dann glaubte, auf Grund der allgemeinen Seinsprinzipien die Naturvorgänge erklären zu müssen, so war das eben eine petitio principii. M. sagt daher : « Die Berechtigung einer technomorphen Deutung der Natur begründet Thomas mit Aristoteles folgendermaßen : Die Natur ist eine den Naturdingen von einer höheren Intelligenz verliehene Technik. Diese Technik ist nachahmbar. Bei unserer Erkenntnis der Natur lernen wir die Technik der Natur kennen und ahmen sie in unserer Technik nach. Infolgedessen ist menschliche Technik eine Nachahmung der Natur. Wie man sieht, enthält dieser Gedankengang einen Fehlschluß (petitio principii), insofern er einerseits eine technische Deutung der Natur voraussetzt, wenn gesagt wird, Gott habe in die Natur eine Technik hineingelegt, von der die menschliche Technik ein Abbild sei, und insofern anderseits daraus wieder die Berechtigung abgeleitet wird, die Natur technisch zu deuten. » [2]

Daraus geht hervor, daß wir nach M. nicht nur das für spezifisch technisch zu halten haben, was Aristoteles damit gemeint hat, sondern auch den Dualismus des tätigen und leidenden Subjektes und vor allem den Bewegungssatz. Und wenn nun Aristoteles diese Prinzipien in der

[1] Vgl. Metaph. I, n. 18-26 ; IV, n. 590 ff.
[2] WW 3, S. 55 f.

Metaphysik als allgemeine Prinzipien der Veränderung und des Werdens hinstellt, so ist damit nur soviel gesagt, daß uns mit der aristotelischen Metaphysik für die Naturerklärung nicht gedient ist. Wir würden ja wiederum Gefahr laufen, die ganz untechnischen Tatsachen des Werdens technisch zu erklären. Denn, so fragt M., « worin liegt die Falschheit der Zeugungsbiologie ? Es sind einerseits die generellen Züge der Erzeugungswissenschaft überhaupt : Wir finden den ganzen Technomorphismus wieder, den Dualismus der Subjekte (Werkmeister, Werkstoff), das Schema der Kategorien Tun und Leiden, das beziehungsstiftende Erzeugen und Erzeugtwerden eines Subjektes von (ab) einem Subjekt... » [1]

Somit wendet sich das neue Weltbild gegen die Allgemeingültigkeit des Bewegungssatzes (omne quod movetur ab alio movetur) und gegen die Seinsprinzipien, die für das Werden den Dualismus von Subjekten verlangen. Seit der Entdeckung des konstitutionell bewegten Seins kommen diese Prinzipien für die Naturerklärung nicht mehr in Frage. M. sucht uns das im ganzen I. Kapitel von über hundert Seiten seines WW 3 zu beweisen. Aristoteles konnte seinerzeit nur insoweit eine Metaphysik, d. i. eine Philosophie des Seins schreiben, als ihm das Sein bekannt war. Nun aber wußte weder er, noch Thomas, daß das Spermium ein Teil des Organismus ist, dem es angehört, und kam somit zu einem Dualismus von Subjekten ; nahm auch dort zwei Subjekte an, wo nur eines angenommen werden darf. « Alle von Thomas aufgeführten äusseren Erzeugungsfaktoren kommen somit als solche für die Menschwerdung in Wegfall ... Damit fällt der Dualismus des erzeugungstätigen und erzeugungsleidenden Subjektes. Es bleibt nur ein Subjekt : der werdende Mensch. » [2]

Desgleichen wußten weder Aristoteles noch Thomas etwas von einem Sein, das sich konstitutionell selbst bewegt, in dem nicht ein Teil den anderen, sondern das sich als Ganzes bewegt. Sie kannten daher immer nur ein Werden nach Art des Erzeugens, nicht aber ein Werden in der Form von Entwicklung. « Der hl. Thomas, sagt M., kennt nur eine Form des Werdens. Es ist jenes Werden, von dem der Satz gilt : Jedes Subjekt, das bewegt ist (anders wird oder wird), wird von einem anderen Subjekt bewegt (anders gemacht, erzeugt). Dieser sogenannte Bewegungssatz in allgemeinster Form ist nichts anderes als die Übertragung des technischen Modells der Bewegung und der Erzeugung aus der tätigen in die leidende Form. Die tätige Form haben

[1] WW 3, S. 89 f. [2] S. 187 ; vgl. S. 132, 51 und 52.

wir oben kennengelernt: In jedem Naturding, das manchmal im Zustand der Fähigkeit und der Tatsächlichkeit ist, das also irgendwie bewegt ist, anders wird oder wird, gibt es ein Subjekt, das sich verhält wie tätige Ursache, und eines, das wie der leidende Stoff ist. Mit dieser allgemeinen Behauptung ist jene untechnische Form des Werdens ausgeschlossen, bei der, wie im Fall der Entwicklung, ein einziges Subjekt innenursächlich, das heißt von Konstitution aus bewegt ist, anders wird, ohne daß es von einem anderen Subjekt wirkursächlich bewegt, anders gemacht, erzeugt würde, sei dieses Subjekt draußen oder (als Teil) drinnen. »[1]

Darin besteht nun nach M. der Fehler der aristotelisch-thomistischen Naturphilosophie, daß sie die Natur technomorph zu erklären sucht, d. h. daß sie dualistisch ist, immer zwischen einem tätigen und leidenden Subjekt unterscheidet, und daß sie alles Werden nach dem Bewegungssatz auffaßt, weil sie das sichselbstbewegende Sein nicht kennt. « Man braucht, so schreibt M. weiter, den heuristischen Wert des geschilderten Technomorphismus für den Anfang einer naturwissenschaftlichen Forschung nicht zu verkennen. Aber es hat sich im weiteren Verlauf gezeigt, daß er falsch ist, und daß man der Erkenntnis der Natur, wie sie ist, umso näher kommt, je mehr man alle Anthropomorphismen, seien es Psychomorphismen, seien es Technomorphismen abstreift. Es ist höchste Zeit für uns, das einzusehen. Daß das innerhalb unseres Thomismus noch immer nicht genügend eingesehen und eingestanden wird, ist einer der schwersten Mängel seines gegenwärtigen Zustandes und eines der schwersten Hindernisse eines künftigen Fortschrittes. Denn man vernachlässigt infolgedessen die dringende Aufgabe, die untechnischen Vorgänge der Natur naturphilosophisch zu studieren und die den Tatsachen entsprechenden Lösungen zu suchen. »[2]

Welches nun das Anliegen Ms. ist, dürfte aus dem Gesagten klar sein. Die klassische Philosophie versagt, weil sie die Natur « technisch » auffaßt, wobei wir uns unter Technik nicht das vorstellen dürfen, was Aristoteles darunter meint, sondern die Anwendung des Dualismus und des Bewegungssatzes. Wir wollen diese Auffassung nach den Prinzipien der thomistischen Philosophie näher untersuchen. Da es sich hier um eine Naturbetrachtung handelt, müssen wir zunächst die Naturwissenschaft zu Rate ziehen.

[1] WW 3, S. 57 f. [2] WW 3, S. 57.

Die moderne Naturwissenschaft und die « technische » Naturbetrachtung

Die Naturwissenschaft scheint uns durchaus nicht zu zwingen, beim Werden der Organismen nur ein Subjekt anzunehmen ; im Gegenteil. Die moderne Biologie unterscheidet sehr wohl zwischen dem zeugenden und dem gezeugten Subjekt. Desgleichen unterscheidet sie zwischen den eigentlichen Teilen des Organismus, den Organen, und den organischen Produkten. Die Spermatozoen werden ausdrücklich als Geschlechtsprodukte bezeichnet und von den Geschlechtsorganen unterschieden [1].

Erstere haben ein gewisses Eigenleben und sind wahre supposita, was man von den Teilen aber nicht sagen kann. So schreibt Venzmer : « Als Bereitungsstätten der Geschlechtshormone dienen diejenigen Teile der Fortpflanzungsorgane, die man folgerichtig als 'Keimdrüsen' bezeichnet ; und zwar beim Manne die Hoden, beim Weibe die Eierstöcke. Beide Organe stellen übrigens Drüsen mit gemischter Funktion dar ; denn einmal sind die Keimdrüsen ja Aussonderungsdrüsen durch die Tatsache, daß sie ihre *Erzeugnisse*, nämlich Samenfäden beziehungsweise Eier, durch besondere Ausführgänge nach außen entleeren, zum anderen sind sie aber auch Einsonderungsdrüsen, indem sie die Geschlechtshormone unmittelbar in den Blutstrom entsenden. » [2] Die Erzeugnisse sind nun sicherlich keine Organe im biologischen Sinne. Sie sind vielmehr eigenständige Subjekte, die als wahre supposita auch noch weiterbestehen können, wenn auch das Organ, dem sie entstammten, zugrunde gegangen ist. Vom männlichen Geschlechtsprodukt der Fledermaus weiß man, daß es im Uterus des Weibchens überwintert und erst im Frühjahr noch lebensfähig das Ei befruchtet. Die Eigenart dieses Lebens zeigt sich darin, daß sich seine Kraft je nach den rein äußeren Umständen in längerer oder kürzerer Zeit erschöpft. Gerade die für die Lebensbetätigung günstigen Umstände führen nur umso schneller den Tod der Spermatozoen herbei [3]. Das Geschlechtsprodukt — dieser Terminus ist ganz allgemein in der modernen Biologie — oder, wie Venzmer sagt, das Erzeugnis, ist daher vom Organ zu unterscheiden ; es kann unbeschadet des Organs auch ausgeschieden werden, während

[1] Vgl. O. Hertwig, Allgemeine Biologie, S. 361 (1920) ; Schubert-Soldern, Philosophie des Lebendigen, S. 199 (1951).

[2] Die Wirkstoffe des Lebendigen, Stuttgart (1948), S. 20.

[3] Vgl. Knaus, Die Physiologie der Zeugung des Menschen (1950), S. 53.

die Entfernung des Organs immer eine Verstümmelung bedeutet, wie Aristoteles lehrte [1].

Wenn man dagegen einwenden wollte, daß nur « gewisse » Teile abtrennbar seien [2], so müssen wir eben die Frage stellen, warum sie « gewisse » Teile sind und was sie befähigt, abtrennbar zu sein. Im Organismus ist ja zuerst das Ganze und dann erst sind die Teile [3].

Abtrennbare Teile können daher keine Teile desselben Organismus mehr sein. Gegen Empedocles wurde oben bereits festgestellt, daß der Organismus keine bloß künstliche oder zufällige Einheit ist, sondern eine natürliche, ein unum per se. Er ist keine Maschine. Die von der Entwicklungs-Teilungsbiologie Ms. unterstellte Abtrennbarkeit gewisser Teile muß doch einen Grund haben, der nicht in der bloßen Unterscheidung gelegen sein kann, da vielmehr die Unterscheidung in einem Unterschied begründet sein muß. Worin besteht nun dieser Unterschied ? Er besteht eben darin, daß die sogenannten « abtrennbaren Teile » keine Teile des Organismus mehr sind, sondern Produkte, selbständige Individuen und daher andere Subjekte.

Ferner lehrt die moderne Biologie, daß bei der Amphimixis (Vereinigung von Spermium und Ei) ein ganz neuer Organismus entsteht [4]. Darnach wird also ein neues und damit anderes Subjekt geschaffen, das vom Subjekt, dem es entstammt, verschieden ist. So haben wir hier wiederum nicht bloß ein, sondern zwei Subjekte. Nach der Entwicklungsbiologie, wie sie M. auffaßt, « entsteht jeder neue Organismus aus Teilen des alten » [5]. Wenn aber, so antworten wir, der neue Organismus ein « Teil » des alten sein soll, dann ist er entweder nicht neu, oder er ist kein Organismus, weil der « Teil » nicht gleich dem Ganzen sein kann.

Schließlich werden nach der modernen Biologie bei der Zeugung nicht alte Anlagen entwickelt, sondern es werden ganz neue Anlagen geschaffen, damit der Prozeß, wie die Biologen sagen, wieder von vorne beginnen könne [6]. Neue Anlagen verlangen aber ein anderes Subjekt

[1] Vgl. De anim. gen. I, c. 18, 724 b, 19 s.

[2] WW 3, S. 229. Vgl. S. 128 f.

[3] Haldane : « We are dealing with an indivisible whole when we are dealing with a life. » Philosophical basis of biology (1931) ; vgl. Bertalanffy, Das Gefüge des Lebens (1937) ; Fischer, Naturphilosophische Grenzfragen (1947).

[4] Vgl. O. Hertwig, Das Werden der Organismen : « Hier wird wirklich etwas Neues geschaffen, was in der Artzelle als solcher noch nicht vorhanden ist », S. 135.

[5] WW 3, S. 102.

[6] Vgl. Ellenberg-Baum, Handbuch der vergleichenden Anatomie (1926), S. 9. Freisling, a. a. O. S. 45.

und so zwingt uns die moderne Biologie zur Annahme der Verschiedenheit von Subjekten und verlangt denselben Dualismus, den Aristoteles bereits gelehrt hat [1].

Der zweite Wesenszug der klassischen Naturphilosophie, die M. als « Technizismus » bezeichnet, ist das kausale Abhängigkeitsverhältnis des leidenden Subjekts vom transitiv tätigen, oder kurz der « Bewegungssatz ». Nach Aristoteles ist der Bewegungssatz oder das Kausalitätsprinzip nicht spezifisch technischer, sondern ganz allgemeiner Natur. M. argumentiert aber auch hier : Weil wir dieses Prinzip in der Technik verwirklicht sehen, ist es ein bloß technisches und ist daher auf die Naturvorgänge nicht mehr anwendbar [2].

Was sagt nun die Naturwissenschaft dazu ? Sie leugnet keineswegs « das Erzeugen und Erzeugtwerden, das Bewegen und Bewegtwerden » [3], sondern erklärt alles Geschehen sowohl in der Physik als auch in der Biologie nach den Grundsätzen der Bewegung und Kausalität, da sie die notwendige Voraussetzung für jedes wissenschaftliche Forschen sind.

Im einzelnen können wir auf folgende drei Punkte hinweisen, die das organische Geschehen selbst betreffen und das Kausalitätsprinzip (Bewegungssatz) auch innerhalb des Organismus befolgen.

1. Es sind zunächst die Wirkstoffe (Fermente, Hormone und Vitamine), die ebensoviele Wirkursachen im Sinne der klassischen Philosophie bedeuten. Selbst die katalytischen Funktionen der Fermente (Enzyme) sind wahre Bewegungsprinzipien, so daß auch da ein Teil den anderen bewegt [4].

2. Ferner ist die Assimilation der Organismen ein Prozeß, der arteigenen Stoff erzeugt. Beachtenswert ist, wie der hl. Thomas diesen Vorgang darstellt : « Agens enim assimilat sibi patiens : unde in fine passionis oportet passum esse simile agenti, et per hunc modum potest agere id quod alitur. » [5] Und die moderne Biologie sagt : « Man nennt bekanntlich die Verarbeitung des einem lebenden Organismus zur Verfügung stehenden, sei es nun anorganischen oder organischen Materials

[1] « Nihil se ipsum generat, sed postquam generatum est, se ipsum jam auget. » De anim. gen. II, c. 1, 735 a, 13.

[2] Vgl. WW 3, S. 27 f.

[3] WW 3, S. 29.

[4] Vgl. Abderhalden, Lehrbuch der Physiologie (1946) ; Venzmer, Die Wirkstoffe des Lebendigen (1948).

[5] De anim. lib. II, lect. 9.

zu körpereigener Substanz *Assimilation.* »[1] Diese « Verarbeitung » werden wir uns als eine causa efficiens vorstellen müssen, bei der ein agens (Werkmeister) das « Material » (Werkstoff) so bearbeitet, daß er ihm eine ganz bestimmte Form verleiht, wodurch es körpereigene Substanz wird. Da nun der Werkmeister, d. i. der lebende Organismus nicht nach einer Idee (exemplar ad quod respiciens artifex operatur), sondern mit der eigenen substantiellen Form das Material beformt, ist nach der modernen Biologie der Vorgang kein technischer im klassischen Sinne, sondern ein natürlicher, wenngleich ein « technischer » im Sinne Ms. Wie daher die Technik ein Material voraussetzt, um eine akzidentelle Form (Gestalt, Figur) zu induzieren, wodurch ein unum per accidens als Werkstück entsteht, so verlangt der Naturvorgang der Assimilation ein Material, um eine substantielle Form daraus zu aktuieren. Dies gilt sowohl für die Zeugung, wie auch für die Anerzeugung.

3. Damit kommen wir zum dritten Punkt, der uns ebenso, wie die vorausgehenden, das kausale Abhängigkeitsverhältnis zwischen tätigem und leidendem Subjekt im Organismus bestätigt. Die Assimilation stellt sich als ein allgemeiner Vorgang dar, wodurch arteigener Stoff im allgemeinen erzeugt wird. Welcher Funktion dieser Stoff nun dienen soll, ob der Zeugung eines neuen Individuums durch die Entwicklung der Keimzellen, oder der Ansammlung potentieller Energie zur Ausübung der vitalen Tätigkeit, oder zum Aufbau der eigenen Körpersubstanz bis zu einem bestimmten Quantum, muß durch besondere Kräfte bestimmt werden, welche die Assimilation wirksam steuern. Da sich diese Wirkung im selben Organismus findet, in dem die Ursache tätig ist, sprechen wir, zum Unterschied von der Zeugung, von einer Entwicklung. Sie tritt uns beim Wachstum am deutlichsten entgegen. Hier scheint der Unterschied zwischen dem tätigen und dem leidenden Subjekt aufgehoben zu sein. Doch müssen wir auch hier feststellen, daß ja nicht die Wirkung als leidendes Subjekt zu gelten hat, sondern der zunächst artfremde Stoff. Die Wirkung ist ein integrierender Teil der Körpersubstanz, des Organismus, und die Ursache ist nicht erst durch den Wachstumsprozeß geworden, sondern ist die notwendige Voraussetzung und unterscheidet sich subjektiv von der Wirkung selber. Der Organismus wächst nicht in allen Teilen gleich, sondern wird durch eine formative Kraft (Hertwig), die in der Substanz verwurzelt ist, gestaltet.

Daß sich das Wachstum über den Weg der Zellteilung vollzieht,

[1] Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften (1949), S. 332.

hat man erst in neuerer Zeit erkannt; die Ursache aber hat schon Aristoteles entdeckt, weil er den Effekt, das Werden des arteigenen Stoffes, beobachtet hat. Die Teilung der Zellen kann uns jedoch das Wachstum nicht erklären; denn durch Teilung werden die physikalischen Körper in dem Maße kleiner als die Zahl der Teilungen zunimmt. Für das Wachstum, zur Vermehrung der Masse bedarf es daher einer eigenen Kraft (vis augmentativa), deren Tätigkeit in der Zuteilung des von der Nährkraft bereitgestellten arteigenen Stoffes besteht. Sie kann eine Funktion der Nährkraft genannt werden. Die einzelnen Zellen teilen sich daher immer erst dann, wenn sie von der Nährkraft die erforderliche Menge an Stoff erhalten haben. So verstehen es auch die Vertreter der modernen Naturwissenschaft: « Das embryonale Wachstum besteht nur darin, daß die infolge der Zellteilung auf die Hälfte herabgesetzte Masse des Protoplasma wieder auf die ursprünglich vorhandene vermehrt wird. Dann tritt nach einer bestimmten Zeit wieder Teilung ein. » [1]

Entwicklung stellt sich somit als eine besondere Art von Erzeugung heraus. Die Wirkursache (Nährkraft, Wachstumsfähigkeit) ist bei der Entwicklung zwar im selben Subjekt wie der Effekt, d. i. im selben Organismus, wie die Wirkung, ist aber nicht dasselbe Subjekt, da der Organismus verschiedene Kräfte und heterogene Teile hat, die sich untereinander real unterscheiden. So ist ja auch der Akt des Verstandes in einem anderen Subjekt als der Akt des Willens, weil Verstand und Wille real verschieden sind, wenngleich sie in demselben Subjekt, d. i. in der Seele sind.

Die Erzeugung scheint daher der generelle Begriff zu sein, so daß zwar jede Entwicklung eine Erzeugung sein muß, nicht aber jede Erzeugung Entwicklung genannt werden kann. Aus diesem Grunde nennen die modernen Biologen auch jenen Vorgang « Erzeugen », wo es sich zweifellos um eine Entwicklung handelt [2].

Wenn es aber keine Entwicklung ohne Erzeugung gibt, ist auch die von M. [3] vorgetragene Unterscheidung von Erzeugungs- und Entwicklungsbiologie hinfällig geworden. Nach dem neuen Weltbild muß daher der Begriff « Entwicklung » in einem anderen Sinne zu verstehen sein. Er bedeutet hier nicht mehr eine besondere Art von Erzeugung, sondern setzt sich selber an Stelle der Erzeugung. Daher sagt M. aus-

[1] Heitz, Elemente der Botanik (1950), S. 78.
[2] Vgl. Schubert-Soldern, a. a. O. S. 168.
[3] WW 3, S. 65 ff.

drücklich : « Wenn in diesem Buch [1] von Entwicklung die Rede ist, dann ist damit der Gegensatz zur Erzeugung gemeint. » [2] Wir müssen uns daher das Grundprinzip des neuen Weltbildes ganz anders denken, als es uns die klassische Philosophie erlaubt oder auch nur ermöglicht. « Entwicklung ist somit ein Vorgang von besonderer Art. » [3] « Infolgedessen fehlen in der naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Begriffswelt des hl. Thomas die obersten Begrifte, unter welche diese untechnische Form des Werdens eingereiht werden könnte. » [4] Damit kommen wir in unserer Untersuchung gleichsam zum innersten Wesen des neuen Weltbildes ; es ist der Begriff der *Entwicklung*.

Der Begriff « Entwicklung » im neuen Weltbild

M. stellt der Erzeugungsmechanik des alten Weltbildes die Entwicklungsmechanik des neuen gegenüber. Damit steht der Begriff der Entwicklung im Brennpunkt der Problematik. Wir fragen uns : Was ist Entwicklung im Sinne des neuen Weltbildes ? Diese Frage läßt sich nicht ohne weiteres beantworten. Wir finden bei M. zwei Definitionen. Die eine lautet : « Entwicklung ist ein konstitutioneller Vorgang der durch Entwicklung werdenden Subjekte. » [5] Diese verstößt aber leider gegen die Regel : Definitio ne ingrediatur definitum. Die andere heißt : « Entwicklung ist das Werden eines Subjektes, bei dem das werdende Subjekt zugleich das werdungstätige Subjekt ist. » [6] Doch fragen wir uns da : Wie kann ein Subjekt durch seine eigene Tätigkeit *werden ? !* Es scheint also in der Natur dieses Begriffes zu liegen, daß er nicht streng definierbar ist. Entwicklung ist nämlich ein « Vorgang, dessen Ursächlichkeit mit den erzeugungstheoretischen Begriffen nicht erfaßt werden kann » [7]. M. findet den Grund darin, weil die bekannten Kategorien des Aristoteles nach den Grundsätzen der Technik oder Erzeugungswissenschaft aufgestellt wurden. « Das erzeugungswissenschaftliche Werden, sagt er, stand unter keiner Aristotelischen Kategorie. Es war ja nicht das Sosein eines Subjektes, sondern der Übergang (motus) eines Subjektes von einem Sosein zum anderen. Es wurde folgerichtig unter die nachkategorialen Aussagen (postpraedicamenta) gerechnet, auf die Kategorie des Werdungsproduktes rückgeführt und darnach eingeteilt und benannt. Aber ein Werden, das wie die Entwicklung zur

[1] WW 3 [2] A. a. O. S. 42. [3] A. a. O. S. 59. [4] Ebend. S. 58.
[5] WW 3, S. 65. [6] WW 3, S. 30. [7] WW 3, S. 202.

Konstitution eines Naturdinges gehört, gehört ebenso folgerichtig zum Sosein des Konstitutes und es müßte oberste Soseinsgattungen (Kategorien) geben, unter die es einzureihen wäre, wie andere konstitutionelle Beschaffenheiten eingereiht werden. Wo sind sie ? »[1] Daraus zieht M. den Schluß : « Es fehlt jede Möglichkeit, die Entwicklung mit Thomasischen Kategorien zu beschreiben ... Denn Entwicklung ist weder Tun noch Erleiden im Thomasischen Sinn. Es ist kein Tun (facere), weil es ein Werden (fieri), und weil Werden nach ihm stets ein Erleiden ist. Es ist kein Erleiden, weil ein Erleiden nach ihm von einem anderen Subjekt angetan werden muß. Entwicklung ist somit ein Vorgang besonderer Art. »[2] Nach M. liegt die Schwierigkeit den Begriff der Entwicklung zu fassen, weniger auf logischem Gebiete. « Nicht logische, sondern psychologische Schwierigkeiten sind es, die heute eine Trennung beider so erschweren. »[3] Der Grund hiefür ist « die technische Auffassung, die leider viele von uns bis heute blind gemacht hat nicht bloß dafür, daß es Subjekte tatsächlich gibt, sondern selbst dafür, daß es solche Subjekte geben könne, die werden, weil sie von Konstitution aus werdend beschaffen (wie ein Organismus), oder metaphysisch gesprochen, weil sie vom Schöpfer werdend geschaffen und erhalten sind »[4]. « Will man daher, so fährt er fort, die Entwicklung beschreiben, dann bleibt einstweilen nichts anderes übrig als dabei von den bisherigen Vorstellungen unserer Naturphilosophie auszugehen und sie Schritt für Schritt zu berichtigen und durch andere zu ersetzen. Vor allem gibt es in einem solchen Subjekt keinen teilheitlichen Dualismus von Untersubjekten, von denen das eine tätig, das andere erleidend ist. Das Subjekt als Ganzes, das Konstitut als solches, ist bewegt, wird anders, wird, entwickelt sich. »[5] Wir brauchen daher keine geschaffenen äußeren Prinzipien der Bewegung mehr ; sie werden durch die inneren ersetzt[6]. Das bewegende, tätige Prinzip ist der Stoff, die Seele hingegen ist nur das leitende Prinzip[7]. Wenn man dann die Frage stellt, wie sich das Ganze als solches überhaupt bewegen könne, so antwortet M., daß dies eben die Natur des biologischen Körpers sei, der sich aus sich bewegt und entwickelt. Es bewegt da nicht ein Teil den anderen, wie die klassische Philosophie meint, sondern das Subjekt bewegt sich selber, indem es das Anderswerden von Konstitution aus in sich schließt. Seine Er-

[1] WW 3, S. 58. [2] WW 3, S. 59.
[3] « Wissenschaft und Weltbild », 3. Jg. 7, S. 293.
[4] WW 3, S. 58. [5] Ebend. S. 61.
[6] Vgl. WW 3, S. 196. [7] Vgl. ebend.

klärung lautet so: « Kausal läßt sich dieses Werden vielleicht so betrachten: Wir können etwa, ähnlich wie die Erzeugungswissenschaft eine sukzessive und eine simultane Komponente unterscheiden. Die sukzessive Komponente sieht so aus: Ein Zustand (1) hat den nächsten (2) zur Folge. Mit anderen Worten: Diese gedachten Soseinstatsächlichkeiten (actus) sind ihrer wirklichen Natur nach gar nicht so, daß sie von Dauer sein könnten, sondern so, daß sie innerlich notwendig einer nächsten Platz machen müssen. »[1]

« Das Subjekt ist daher von Konstitution aus so beschaffen, daß sein wirklicher Zustand eine Zustandsfolge ist, sein jeweiliger aber ein Teil dieser Zustandsfolge, außenursächlich (Gott-Simultankomponente) kommt das daher, weil es so geschaffen und daher infolge seiner so geschaffenen Natur so beschaffen ist. »[2]

Wir wollen nun versuchen, durch einen Vergleich mit der klassischen Bewegungslehre diese neue Auffassung verständlich zu machen. Wie kommen wir zum Begriff der Bewegung? Wir erkennen sie nur daraus, daß ein und dasselbe Ding, das schlechthin unverändert bleibt, per accidens bald so und bald anders ist. Denn nur an dem Unveränderlichen können wir die Bewegung erkennen. Wenn wir einen Stein werfen, so erkennen wir seine Bewegung nach dem « Wo » (ubi) daran, daß derselbe Stein bald dort und bald da ist. Würde sich der Stein nach seinem Wesen verändern, könnten wir auch nicht erkennen, daß er sich bewegt. Da er aber das bleibt, was er ist, erkennen wir auch, daß er sich bewegt, weil er sich nur nach dem verändert, was er nicht ist. Das ist in unserem Falle das akzidentelle « Wo ». Indem nun die Sophisten die Veränderung per accidens ins Wesen verlegten, konnten sie sagen Coriscus ist ein anderer als er selber ist, d. h. Coriscus ist nicht Coriscus; denn Coriscus im Forum ist nicht Coriscus im Theater[3].

So verlegt auch das neue Weltbild die Bewegung ins Wesen des Dinges selber und kommt damit zur beständigen substantiellen Veränderung. « Es gehört zur Wesensart oder Quiddität Mensch, diese substantiellen Veränderungen zu durchlaufen. »[4]

[1] WW 3, S. 62. — Es ist gewiß von besonderem Interesse, das neue Weltbild mit der Naturphilosophie Heraklits zu vergleichen; dieser lehrte zweifellos dasselbe. « Alles liegt auf der Linie kontinuierlichen Fortganges von einem Zustande, den wir als a, zu einem anderen, den wir nicht mehr als a, sondern als b zu bezeichnen gewohnt sind. » So nach Überweg-Prächter, Gesch. d. Phil. I (1926), S. 57.

[2] Ebend.

[3] Vgl. Arist. Phys. IV, c. 11, 219 b; Thom. lect. 13.

[4] WW 3, S. 210.

Während also nach der klassischen Philosophie sich jedes Ding nur nach einer Seite hin verändert [1], bewegt sich nach dem neuen Weltbild das Ding (Organismus) als Ganzes, so daß darin nichts unverändert bleibt. Diese Bewegung ist dann seine Entwicklung. « Das Subjekt als Ganzes, das Konstitut als solches, ist bewegt, wird anders, wird, entwickelt sich. » [2]

Kritik

Das neue Weltbild (Entwicklungsmechanik) wird beherrscht von dem etwas allgemeinen Begriff der « Entwicklung ». Wir wollen nun diesen Begriff nach den Prinzipien der klassischen Philosophie näher beleuchten und fragen : Welches ist das Subjekt der Entwicklung und wie haben wir diese selbst zu beurteilen ?

A. Das Subjekt der Entwicklung

Die Idee der Entwicklung verlangt die Identität des Subjektes. Es entwickelt *sich* immer nur ein Subjekt, dessen Existenz von der Entwicklung vorausgesetzt wird. Entwickeln heißt ja nichts anderes als sich vervollkommnen (perfici). Entwickeln kann sich daher nur, was hiezu auch veranlagt ist. Die Anlage ist zwar bereits eine gewisse Vollkommenheit ; jedoch noch in einem unvollkommenen Zustand. Erst wenn sich die veranlagte Vollkommenheit herausgestaltet, zur Wirklichkeit (actu), dieselbe Vollkommenheit tatsächlich wird, nennen wir das Entwicklung. Die Veranlagung aber setzt ein Subjekt voraus, das die Anlage, die Vollkommenheit in Potenz, hat. Wo daher kein Subjekt vorhanden ist, können wir nicht von einer Entwicklung reden. So kann sich der Sohn nicht aus dem Vater « entwickeln », weil er im Vater

[1] Vgl. S. Thom. « Omne quod movetur quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit ». S. Th. I q. 9 a. 1.

[2] WW 3, S. 61. — Vgl. dazu Heraklit bei Zeller : « Auf dieser beständigen Bewegung beruht alles Leben und Lebensgefühl, nur in ihr besteht überhaupt das Dasein der Dinge : kein Ding *ist* dieses oder jenes, sondern es *wird* es nur in Bewegung des Naturlebens, die Dinge sind nicht etwas Beharrliches, was ein für allemal fertig wäre, sondern sie werden im Fluß der Erscheinung durch die wirkenden Kräfte fortwährend neu erzeugt, sie bezeichnen nur die Punkte, in denen die entgegengesetzten Strömungen des Naturlebens sich kreuzen. » Phil. d. Gr.[4] I, S. 583 f. Das Wesen, dem es zukommt sich beständig zu ändern, nennt Heraklit das Feuer, « weil es eben in seiner Natur liegt, sich immer zu ändern, weil es das ἀείζωον ist. » Zeller, a. a. O. S. 595, Anm. 2. Vgl. Clemens Alex. Strom. V. 14, PG. 9, col. 160.

noch gar kein subjektives Sein hat. Die Präformationstheorie der Ovisten bzw. Animalculisten hat sich als biologisch unhaltbar erwiesen [1]. Das Subjekt der Entwicklung muß zuerst mit seiner Veranlagung sein. Die klassische Philosophie unterscheidet daher zwischen ens simpliciter und ens secundum quid. Ersteres bedeutet die Substanz, das Sein, das schlechthin ist. Dieses wird vom ens secundum quid vorausgesetzt. Es muß zuerst etwas sein, das die Anlagen hat, das Subjekt. Die Anlagen und ihre Entwicklung verlangen somit eine Substanz, die sich gemäß ihren Anlagen entwickelt. Die Entwicklung selber ist daher ein ens secundum quid, ein Akzidens. Das Akzidens kann aber nicht in mehreren Subjekten sein, da es durch das Subjekt individuiert wird. Es hat ja nur insofern ein Sein, als es an der Substanz ist. Die Identität des Subjektes hat aber die Einheit desselben zur Voraussetzung ; denn jedes Ding ist nur insofern als es eins ist. Daß wir es bei der Entwicklung mit nur einem Subjekt zu tun haben, gibt uns M. ausdrücklich zu. « Alle von Thomas aufgeführten äußeren Erzeugungsfaktoren kommen somit als solche für die Menschwerdung in Wegfall ... Es bleibt nur ein Subjekt : der werdende Mensch. » [2] Wir beginnen also beim Kinde. Dieses hat keine äußeren Faktoren. Das Kind entwickelt sich aus dem Spermium des Vaters. Dieses ist aber ein Teil des Vaters. Es lebt somit durch die Seele des Vaters. Also hat das Kind dasselbe Lebens-Seins- und Einheitsprinzip, wie der Vater. Aber auch der Vater ist ein Mensch, der durch Entwicklung aus Menschen geworden ist. Wie sich nun der Vater von Konstitution aus selbst bewegt, so entwickelt oder bewegt sich die ganze Spezies Mensch von Konstitution aus, da der Vater ebenso ein Teil der Spezies Mensch ist, wie das Spermium (Kind) ein Teil des Vaters. Das Spermium ist ein Teil des Organismus, wie die Organe, im besonderen, wie das Geschlechtsorgan, dessen Teil das Spermium ist. « Falsch ist erst recht (nach dem Weltbild des hl. Thomas), daß die wirklichen Erzeugungsmittel keine Körperteile der Eltern seien, Spermium und Ei sind Zellen, die aus der ersten Zelle durch Entwicklung hervorgegangen sind wie die anderen Zellen und Gewebe des elterlichen Körpers, und die dann wie diese als Organe und Organteile dem Organismus angehören ... Sie sind Körperbestandteile wie die Organe (Keimdrüsen, Hoden, Eierstöcke), denen sie angehören. » [3]

[1] Vgl. Hertwig, Biologie, S. 407 ; Bavink [9] Ergebnisse und Probleme, S. 377.
[2] S. 187. Vgl. S. 41 u. 58.
[3] WW 3, S. 132.

Wie also das Herz oder sonst ein Teil dem Organismus angehört und so durch die Zugehörigkeit zum Ganzen konstitutionell bewegt wird, so gehört jeder Organismus wieder dem Ganzen seiner Spezies an, die wiederum der Grund ist, warum der einzelne Organismus konstitutionell bewegt ist. Aber auch die Spezies gehört wieder einem größeren Ganzen als Teil an und wird dadurch bewegt, weil auch dieses von Konstitution aus bewegt ist und dieses Ganze ist der Makrokosmus, das Universum. « Das konstitutionell bewegte Herz z. B. gehört einem größeren Ganzen, dem menschlichen Organismus an, der ebenfalls konstitutionell bewegt ist, dieser wieder einem größeren Ganzen, der menschlichen Spezies, und so in immer weiter geschweiften Bogen größeren Ganzen bis zum konstitutionell bewegten Weltall. »[1] Sonach läßt sich die Bewegung der einzelnen Körper nur erklären, weil sie Teile eines konstitutionell bewegten Ganzen sind. « Denn wie jeder Weltkörper als Körper ein Teil der Körperwelt ist (viel inniger als Thomas ahnt), so ist auch seine konstitutionelle Bewegung immer ein Teil der Bewegung der Gesamtkörperwelt. »[2] Wie daher z. B. das Auge gar nicht sein kann, wenn es nicht in und durch den Organismus ist und sich nur als Teil des Organismus bewegen kann « so wäre auch das spezifische Bewegtsein eines Organismus, wie die Entwicklung u. dgl. so unmöglich wie sein spezifisches Sein », wenn es nicht ein Teil des konstitutionell bewegten Universums wäre[3].

Daraus geht hervor, daß M. die Bewegung des Makrokosmos ebenso organisch auffaßt, wie die des Mikrokosmos und daß er daher auch für den Makrokosmos ebenso notwendig ein einheitliches Bewegungsprinzip der konstitutionellen Bewegung annimmt, wie für den einzelnen Organismus. M. meint daher, daß auch der hl. Thomas die Welt biomorph, d. i. « als Organismus im großen » aufgefaßt habe ; und er findet diese Auffassung auch ganz in Ordnung. Falsch sei die Ansicht des hl. Thomas nur insofern, als er diesen Biomorphismus technomorph verstanden habe[4].

Der Makrokosmos bewegt sich daher nicht deshalb, weil sich die Teile, die einzelnen Weltkörper bewegen, sondern die Teile bewegen sich durch die Zugehörigkeit zur Bewegtheit des Ganzen, des Universums[5].

[1] WW 3, S. 65 ; vgl. ebend. S. 45 ; 90 ; 200 ; 213 f. ; 216.
[2] Ebend. S. 214.
[3] Vgl. ebend.
[4] Vgl. WW 3, S. 48.
[5] Vgl. ebend. S. 90.

Der monistische Charakter dieser Lehre ist unverkennbar. Es braucht darnach keinen äußeren Beweger mehr ; die Welt ist als Ganzes selbst in Bewegung, ist von Natur aus, « von Konstitution aus » in Bewegung [1]. Gott, als Motor wurde von Aristoteles eingeführt ; er beruht aber nur auf der technischen Vorstellung der Bewegung [2]. Der motor immobilis fällt daher ganz weg [3].

In diesem Sinne hat schon Haeckel [4] das Problem der Bewegung gelöst. « Nach unserer Ansicht, sagt er, wird dieses zweite Welträtsel (die Frage nach dem Ursprung der Bewegung) durch die Annahme gelöst, daß die *Bewegung* ebenso eine immanente und ursprüngliche Eigenschaft der Substanz ist, wie die Empfindung. Die Berechtigung zu dieser monistischen Annahme finden wir erstens im Substanzgesetz und zweitens in den großen Fortschritten, welche die Astronomie und Physik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gemacht hat. » Klimke antwortet den Monisten mit dem Satz : « Nicht Bewegung, sondern Beweglichkeit, d. h. die Fähigkeit, eine Bewegung anzunehmen, gehört zum Wesen der Materie. » [5]

Aber gerade das leugnet M., indem er sagt : « Der Entwicklungsgedanke besagt, daß Körper und Körperwelt an sich (per se) von Natur und Konstitution und daher von Schöpfung aus, somit als erste Einrichtung, nicht ein konstantes, gleichförmiges fortgesetztes Sein haben, . . . sondern ein inkonstantes, ungleichförmig fortgesetztes Sein . . . eine Abfolge bzw. Abwicklung, aus deren Ganzem die biologische Entwicklung ein besonderer Ausschnitt ist, deren Ganzes aber alles das umfaßt, was die Erzeugungskosmologie Bewegung, Veränderung, Erzeugung nannte und als zweite Einrichtung der Körperwelt nicht der Erschaffung und Forterschaffung durch Gott, sondern mit Aristoteles einem anderen Werke Gottes nach außen, der Bewegung, Veränderung und Erzeugung glaubte zuschreiben zu müssen. » [6]

M. hat den monistischen Zug seines Weltbildes gefühlt und sich daher genötigt gesehen, dagegen Stellung zu nehmen. « Unzutreffend aber wäre es, wenn man Schöpfungsgeschichte bloß als natürliche (horizontal-sukzessive) Entwicklungsgeschichte auffaßte, und mit dem

[1] Ebend. S. 46 u. 60 f.
[2] Vgl. ebend. S. 30.
[3] Vgl. ebend. S. 31.
[4] Welträtsel, Volksausgabe, S. 97.
[5] Der Monismus (1911), S. 142.
[6] WW 3, S. 31 f. Vgl. S. 47 f., 58 ; Gloria Dei V. 2 (1950), S. 123.

'natürlich' die (vertikal-simultane) Schöpfung durch Gott ausschließen und durch eine monistische Deutung der Entwicklung ersetzen wollte. »[1] Doch scheint diese Antwort ungenügend zu sein ; denn 1. ist mit der Behauptung, der Makrokosmos sei wie der Mikrokosmos (Organismus) konstitutionell bewegt, der substantielle Monismus bereits eindeutig ausgesprochen, und 2. können wir eine « vertikal-simultane Schöpfung », wie wir weiter unten sehen werden und M. auch ausdrücklich zugibt, nach dem neuen Weltbild aus der Natur nicht mehr beweisen.

Vor allem aber folgt aus dieser modernen Entwicklungstheorie die Einheit der Seele in allen lebenden Körpern. Was die menschliche Seele betrifft, so wurde diese Einheit von der Kirche bereits ausdrücklich verworfen [2]. Sie widerspricht außerdem der Erfahrung des persönlichen Bewußtseins. Die Menschheit (species) ist nicht als Ganzes konstitutionell bewegt, ihre numerische Einheit existiert überhaupt nicht real, und was an der menschlichen Natur real ist, das sind die individuell verschiedenen menschlichen Naturen.

Da sich das Spermium allein nicht zum Menschen entwickeln kann, sondern zwei Faktoren, das Spermium und das Ei, zum Menschwerden erforderlich sind, wird nach dem neuen Weltbild der Fall noch komplizierter. Was soll das Kind dann eigentlich sein ? Es müßte eine zweifache Seele haben, da doch jeder Same durch das Ganze lebt, dem er angehört. Nehmen wir aber an, es würden diese Keimzellen ein getrenntes und von den Eltern verschiedenes Lebensprinzip haben. Welches soll nun bei der Amphimixis bleiben ? Da nun beide, wie M. sagt [3], « gleichwertige » Faktoren sind, so werden sich auch beide behaupten wollen. « Entwicklungsbiologisch sind Spermium und Ei als Keimzellen wesentlich gleichzusetzen. »[4] Sollen aber beide bestehen bleiben, dann folgt daraus wieder ein Individuum mit zwei Lebensprinzipien. Das ist dann ein unum per accidens, niemals jedoch eine Natur. M. verweist darauf, daß sich an der weiteren Entwicklung beide beteiligen. Man sieht ja ganz deutlich, wie sich die Chromosomen auf einmal ganz anders bewegen und eine neue Stellung beziehen. Nach dem neuen Weltbild müssen wir daher im Embryo des Menschen zwei Geistseelen annehmen, da sowohl das Spermium wie auch das Ei ihr Leben behalten und sich weiter entwickeln. Diese Folgerung ergibt sich zwangsläufig

[1] WW 3, S. 217.
[2] Vgl. Conc. Lat. V. Denz. 738.
[3] Vgl. ZkTh. (1933), S. 497.
[4] WW 3, S. 145 ; vgl. S. 134.

aus der neuen Entwicklungsmechanik ; ist aber evident falsch. In der Tat ist weder das Spermium noch das Ei die gezeugte noch unentwickelte Substanz, sondern es sind beide die natürlichen Faktoren, die durch gemeinsames Zusammenwirken und gegenseitiges Verschmelzen die Disposition für die neue Substanz schaffen. Für die Zeugung des Menschen wissen wir dies sicher, weil die Geistseele von Gott erschaffen wird. Daher wird auch die Erbsünde, die nur in der menschlichen Natur ist, durch das Spermium nicht subjektiv, sondern dispositiv übertragen [1].

Das Einheitsprinzip und damit das innerste Wesen der befruchteten Keimzelle wird den Naturforschern immer unbekannt bleiben. Dies zu *erschließen* ist Sache der Naturphilosophie. Der Physiker oder Biolog kann als solcher niemals die forma substantialis oder die materia prima feststellen, so wenig er den motor immobilis mit dem Fernrohr entdecken wird. Der Grund ist, weil die Substanz nicht unmittelbar, sondern nur per accidens durch die Sinne erkannt und daraus per se durch den Verstand erschlossen werden kann.

Das Werden des neuen Organismus können wir also nicht auf jene Weise erklären, wie M. meint. Die Zeugung besteht nicht in einer fortgesetzten Entwicklung dessen, was schon vorhanden ist, sondern ist das Werden eines ganz neuen Lebewesens, das eine Wirkursache, die es selber nicht ist, voraussetzt.

Die sogenannte Entwicklungsmechanik ist daher naturphilosophisch aus drei Gründen abzulehnen.

1. Sie erklärt nicht die substantielle Einheit des gezeugten Individuums. Wenn aus zwei Prinzipien eine Natur werden soll, dann müssen sie sich so verhalten, daß das eine bloß reine Potenz oder Anlage, das andere hingegen der Formalakt ist, wodurch das Ganze ist, was es ist. Aus zwei kompletten Substanzen wird daher nie eine Substanz, eine Natur, wenn sie sich nicht so verändern, daß sie das, was sie aus sich sind, verlieren und durch gemeinsames Zusammenwirken aus der Anlage der Materie die neue Form hervorbringen, oder wenigstens, wie beim Menschen, hiezu disponieren. Bei jeder anderen Erklärung wird entweder nichts Neues, kein selbständiges Individuum, oder es wird

[1] Vgl. S. Th. I-II q. 81 a. 1 ad 2. Wenn M. meint, die Erbsündelehre des hl. Thomas führe auf Grund der modernen Biologie zu einer Häresie, da nach Thomas die Erbsünde durch ein anderes Prinzip, d. i. das Sperma übertragen wird als die Natur, deren Übertragung durch Spermium und Ei geschieht, so ist darauf zu sagen, daß auch nach der modernen Biologie das Spermium allein die Erbsünde übertragen kann ; denn bonum ex integra causa, malum autem ex quolibet defectu. Vgl. M. Dogma und Biologie (1952), S. 36.

keine substantielle Einheit, sondern eine bloß äußere und zufällige Verbindung von zwei Naturen. Beide Auffassungen sind nun aber von der Kirche verworfen : die, wonach nichts neues wird, da sie ausdrücklich die Ansicht verwirft, alle Menschen zusammen hätten nur eine Seele [1] und daher eindeutig lehrt, es habe jeder Mensch eine Seele [2] und zwar eine einzige [3], wodurch er neu geworden ist, was er ist ; ferner die zweite Auffassung, indem sie erklärt, daß die Seele die substantielle Form des Leibes ist, womit naturphilosophisch jede andere Wesensform ausgeschlossen wird, da eine Natur nur eine Wesensform haben kann [4].

2. Sie erklärt uns nicht das Werden einer Substanz. Der Mensch entsteht nämlich durch Zeugung, die sich in einem Augenblick vollzieht, weil er seiner Substanz nach nicht allmählich, sondern auf einmal wird. Die Substanz ist nämlich unteilbar und kann daher nicht allmählich werden. Die Entwicklung hingegen bedeutet einen sukzessiven Prozeß und kann sich daher nur auf jene Vollkommenheiten beziehen, die entweder quantitativ zusammengesetzt sind oder qualitativ ein Mehr oder Weniger zulassen. Für das Werden des substantiellen Seins ist daher die Entwicklung nicht zuständig [5].

Würden wir alles Werden als Entwicklung auffassen, so müßten wir leugnen, daß eine neue Substanz geworden ist ; wir hätten somit wieder den bereits oben erwähnten Monismus. Von einer Entwicklung können wir daher nur dann reden, wenn wir damit entweder den Zeugungsprozeß meinen, der der Menschwerdung (Zeugung) zwecks Schaffung der nächsten Disposition vorausgeht oder der Menschwerdung als Entfaltung der neu gewordenen Anlagen in Form von Wachstum und Lebensbetätigung nachfolgt.

3. Die Entwicklungsmechanik wird uns nie erklären können, warum ein zweites Individuum von derselben Natur geworden ist. Entwicklung ist doch die Vervollkommnung der real, subjektiv vorhandenen Anlagen ein- und desselben Subjektes. Soll sich daher auch ein zweites entwickeln, dann muß es vor allem zuerst sein. Es kann aber im Laufe der Entwicklung nicht ein anderes Individuum werden, weil eins nicht gleich zwei ist. Infolgedessen braucht das Individuum zur Fortpflanzung des Geschlechtes, der Spezies, eine eigene Kraft, die nicht die

[1] Unicam in cunctis hominibus, Denz. 738.
[2] Ebend.
[3] Denz. 338.
[4] Denz. 480, 738, 1655.
[5] Vgl. S. Thom. de pot. q. 3 a. 12 c. Arist. Phys. V, c. 2, 225, b 10.

eigene Natur selber ist, sondern der Natur folgt, wodurch es dann als Wirkursache aus einer anderen Materie die Wirklichkeit der Natur herausführt.

Die Bereitstellung des Stoffes geschieht nun entweder durch ein anderes Geschlecht mittels eines besonderen Organs, oder er wird im selben Individuum durch Wachstum bereitgestellt, wie es bei der Parthenogenese der Fall ist. Die Zeugung ist aber in beiden Fällen ein überleitender Akt, actio transiens, zur Hervorbringung einer neuen Substanz mit deren Anlagen, nicht aber zur Verwirklichung der eigenen Anlagen, wie bei der Entwicklung. Daher sagt der hl. Thomas mit Aristoteles : « Non tamen alimentum est principium generationis ejus quod alitur, sed alterius quod est tale secundum speciem quale est quod alitur : quia substantia quae alitur jam est, et quod est non generatur, et nihil generat seipsum ; quia quod generat jam est, quod generatur nondum est. Sed aliquid potest agere ad sui conservationem. »[1] Würde daher das neue Individuum durch Entwicklung entstehen, müßte sich eine individuelle Natur selber hervorbringen, was schon deshalb unmöglich ist, weil sie ja bereits ist und nicht erst werden kann.

Aber gerade das scheint M. zu lehren : « Das Subjekt als Ganzes, das Konstitut als solches, ist bewegt, wird anders, *wird*, entwickelt sich. »[2] Desgleichen : « Entwicklung ist das Werden eines Subjektes, bei dem das werdende Subjekt zugleich das werdungstätige Subjekt ist. »[3]

B. Die Entwicklung

Damit kommen wir zum zweiten Teil unserer Kritik der Prinzipien des neuen Weltbildes. Bisher haben wir das Subjekt der Entwicklung untersucht und gesehen, daß uns das neue Weltbild zum Monismus führt und weder die numerische Verschiedenheit der Substanzen noch die substantielle Einheit der Individuen erklären kann. Die weitere Untersuchung gilt dem Begriff « Entwicklung », wie ihn das neue Weltbild entwirft. Er hängt aufs innigste mit dem Begriff der Bewegung zusammen. Die diesbezüglichen Prinzipien wollen wir denen, der klassischen Philosophie gegenüberstellen.

I. Klassische Philosophie : Die Weltkörper sind beweglich, nicht von Natur aus bewegt.

[1] In de anim. lib. II, lect. 9.
[2] WW 3, S. 61.
[3] WW 3, S. 30.

Neues Weltbild: Die Weltkörper sind nicht bloß beweglich, sondern von Konstitution aus bewegt [1].

Kritik:

1. Der physikalische Körper ist nicht von Natur aus bewegt, sondern ist nur beweglich. Es kann nämlich überhaupt nichts von Natur aus bewegt sein, da alles Bewegliche zumindest zuerst sein muß, um dann bewegt werden zu können. Die Erschaffung ist daher keine Bewegung [2]. Sie wird nun nicht deshalb keine Bewegung genannt, weil sie etwa keine Ursache wäre, sondern weil sich die Ursache auch auf das Bewegliche selber erstreckt. Es kann aber nichts im ersten Augenblick des Seins schon bewegt sein, da nur das Bleibende im ersten Augenblick das ist, was es ist. Die Bewegung fängt erst an, wenn das Bewegliche aufgehört hat, unbewegt zu sein. Bei der Schöpfung beginnt daher die Substanz und damit das Bewegliche zu sein; die Schöpfung selber ist aber keine Bewegung, da nichts da war, was hätte bewegt werden können.

2. Wäre der physikalische Körper von Konstitution aus bewegt, müßte die Bewegung zu seinem Wesen gehören. Nun aber besagt die Bewegung eine Veränderung dessen, was ist. Somit wäre der physikalische Körper immer etwas anderes als er ist. Dadurch könnten wir ihn auch nicht erkennen [3].

3. Der physikalische Körper müßte immer zugleich so und anders sein. Er müßte so sein, wie er ist und was seine Definition sagt; er müßte aber zugleich etwas anderes sein, weil sonst sein Sosein nicht Bewegung und damit nicht sein Sosein wäre [4]. Dieses Ineinander der Dinge, wie es sich aus dem neuen Weltbild ergibt, findet sich bereits bei Heraklit, dessen Ansicht Überweg-Prächter so zusammenfaßt: « Einen Scheidepunkt, bei dem a aufhört und b beginnt, gibt es nicht, und so hat alles noch a und schon b in sich, es ist a und b zu gleicher Zeit. » [5]

So begreifen wir auch, wenn M. den Ahnherrn seiner Idee und seines Weltbildes ausdrücklich in Schutz nimmt. « Jedenfalls, so sagt

[1] WW 3, S. 61 f., S. 216. Vgl. dazu Hengstenberg, Grundlagen zu einer Metaphysik der Gesellschaft, Nürnberg 1949, S. 21.

[2] Vgl. Arist. Phys. VIII, 1, und dazu S. Thom. lect. 2.

[3] Vgl. Heraklit bei Arist. Met. I, 6; Zeller, Phil. d. Griechen I, S. 650 ff.; Arist. Phys. VIII, 3; S. Thom. lect. 5; Epicharmos, Diels I, 119, fr.2; Platon, Theät. 152, E.

[4] Vgl. Heraklit bei Diog. IX, 7; Stob. Eklog. I, 58.

[5] Gesch. d. Phil. I, S. 57; vgl. Zeller, a. a. O. S. 576 und 596.

er, hat die heutige Naturwissenschaft als ihre wichtigste Entdeckung die zu buchen, daß die Welt ein Sein hat, das zugleich Bewegtsein und Tätigsein ist, zusammengefaßt also ein ungleichförmig fortgesetztes Sein, in dem zugleich ein Zustand mit Notwendigkeit auf den anderen folgt. »[1]

4. Das Wesen des physikalischen Körpers müßte sich beständig selbst verleugnen. Der Weltkörper hätte kein Wesen ; denn das Wesen ist nur das, wodurch etwas das ist, was es ist ; nicht aber was es nicht ist, oder was nur an ihm ist, war oder sein wird[2].

5. Hätte der physische Körper die Bewegung aus sich, müßte er wesentlich Bewegung sein. Die Bewegung müßte subsistieren oder es gäbe keine Substanz in der sichtbaren Welt. Letzteres ist undenkbar, weil es dann nichts Sichtbares gäbe und wir nichts mehr erkennen könnten. Ersteres ist gleichfalls unmöglich, weil die Bewegung nur am Beweglichen sein kann und nicht selber subsistiert. Würde sie nämlich subsistieren, wäre sie entweder eine geschaffene oder eine ungeschaffene. Letzteres ist ausgeschlossen, weil die ungeschaffene Substanz absolut unbeweglich ist. Geschaffen kann sie nicht sein, weil sie im ersten Moment ihres Daseins zugleich sein und nicht sein müßte. Somit ist jede Bewegung nur an einem Beweglichen, wie Aristoteles bereits nachgewiesen hat[3].

Würden wir die Bewegung als ein Proprium der Natur auffassen, wie die Beweglichkeit generisch allen Körpern eigentümlich ist, müßten wir jeden Unterschied der Körper leugnen. Es könnte nur ein physikalischer Körper existieren, der seine Spezies wäre, da der Akt der Bewegung nur einer sein kann. Wir können ja nur dann von mehreren Akten reden, wenn es mehrere Subjekte gibt, die sich vom Akt real unterscheiden. Wenn hingegen das Aktsein als Proprium zum Wesen gehört, dann kann es nur einen physikalischen Körper und nur eine Bewegung geben, weil die aktuelle Bewegung immer nur eine ist.

Die Vielheit und die Verschiedenheit der Naturkörper wäre nur mehr scheinbar. Das alles widerstreitet aber der Erfahrung und wird auch von der modernen Naturwissenschaft nicht gelehrt. Man kann aus denselben naturwissenschaftlichen Ergebnissen richtige und falsche Schlüsse ziehen, ja nachdem man sie nach den richtigen oder falschen philosophischen Prinzipien beurteilt. Aristoteles hat die älteren Natur-

[1] Gloria Dei, V. 2 (1950/51), S. 123.
[2] Vgl. Met. VII, 4.
[3] Vgl. Phys. VIII, 1.

philosophen in erster Linie nicht durch seine größeren naturwissenschaftlichen Kenntnisse, sondern durch philosophische Prinzipien widerlegt.

6. Die Bewegung ist der Akt einer realen Anlage als solcher. Wo immer daher eine reale Anlage vorhanden ist, da ist auch die Beweglichkeit gegeben. Wäre nun die Bewegung selber eine Kategorie, oder gehörte sie zu einer bestimmten Kategorie, die wir noch nicht kennen, dann gäbe es in den uns bekannten Kategorien keine Bewegung ; was der Erfahrung widerspricht.

7. Da die Bewegtheit von Natur aus ein Akt ist, kann dieses Wesen, das den Akt von Natur aus hat, in keine Kategorie eingereiht werden, weil nur solche Wesen ein kategoriales Sein haben, die sich vom Akt real unterscheiden.

8. Wenn M. sagt : « Es müßte oberste Soseinsgattungen (Kategorien) geben, unter die es (Werden) einzureihen wäre »[1], so ist zu bemerken, daß kein Wesen unter mehrere Soseinsgattungen direkt eingereiht werden kann, weil diese obersten Gattungen primo diversa sind. Die Einreihung des Werdens kann daher nur analog zu einzelnen Gattungen geschehen, zu denen eben die verschiedenen Anlagen (Potenzen) gehören, deren Übergang zum Wirklichsein das Werden bedeutet[2].

II. Die klassische Philosophie lehrt : Die Selbstbewegung der Organismen ist eine inadäquate.

Das neue Weltbild hingegen verlangt eine adäquate Selbstbewegung.

Diesen Unterschied betont M. wiederholt, indem er unter anderem sagt : « Vor allem gibt es in einem solchen Subjekt keinen teilheitlichen (meristischen) Dualismus von Untersubjekten, von denen das eine tätig, das andere erleidend ist. »[3]

Kritik : Die adäquate Selbstbewegung hat bereits Aristoteles ausführlich behandelt und widerlegt[4].

Daher lehrt auch der hl. Thomas : « Omne enim quod movetur ab alio movetur. Neque aliquid movet seipsum nisi per partes, inquantum una pars ejus movet aliam, ut probatur in 8 Physic. »[5] Es kann ja kein Subjekt unter derselben Rücksicht zugleich in Akt und Potenz sein. « Et sic universaliter verum est, quod movens est in actu secundum

[1] WW 3, S. 58.
[2] Vgl. Arist. bei Zeller, a. a. O. S. 351 ff.
[3] WW 3, S. 61 ; vgl. S. 57 und S. 212.
[4] Vgl. Phys. III, 4, 255 a, 12 ; c. 5, 257 b, 2 ; VII, 1, 241 b ; Metaph. II, 2, 994 a ; V. c. 12 ; XII. c. VI. 1071 b s.
[5] Metaph. V, lect. 14, n. 955.

id, secundum quod mobile est in potentia. Si igitur totum moveat se secundum totum, sequitur quod idem sit simul actu et potentia : quod est impossibile. »[1] Mit diesen Prinzipien lösen Aristoteles und Thomas das Problem der Bewegung. Das Begriffspaar Akt-Potenz ist gleichsam der goldene Schlüssel zum Geheimnis der Bewegung. Parmenides und Heraklit konnten dieser Frage nicht Herr werden, obgleich auch sie große Denker waren. Andere hingegen haben das Problem nicht gesehen und daher auch nicht näher behandelt. Die Bewegung liegt uns gleichsam zu nahe, als daß wir uns noch lange fragen würden, was sie sei. Wir glauben es zu wissen, jedenfalls, solange wir nicht gefragt werden. Die Lösung des Stagiriten schien den größten Denkern richtig und geradezu evident ; sie ist auch ein Grundpfeiler der klassischen Philosophie. Nach dem neuen Weltbild gäbe es nun eine Kategorie, die den Alten vollkommen unbekannt war, sie heißt Entwicklung. Nach dieser gibt es eine Selbstbewegung des eigenen Subjektes als Ganzes. Das Wesen dieses Subjektes ist ein beständiges Etwas-Anderes-Sein. « Seine Soseinstatsächlichkeiten (actus), sagt M., sind ihrer wirklichen Natur nach gar nicht so, daß sie von Dauer sein könnten, sondern so, daß sie innerlich notwendig einer nächsten Platz machen müssen . . . Wenn das Subjekt formal als wirklichen Zustand eine Zustandsfolge hat, so kann das innenursächlich nicht daher kommen, daß ein Teil des Subjektes als Techniker tätig ist, wie die Erzeugungswissenschaft meinte, sondern daher, daß das Subjekt von Konstitution aus so beschaffen ist, daß sein wirklicher Zustand eine Zustandsfolge ist, sein jeweiliger aber ein Teil dieser Zustandsfolge. »[2]

Wir antworten darauf : Ein solches Wesen hätte zunächst gar keinen Sinn. Dadurch, daß es beständig etwas anderes wird, muß es gleichsam immer sterben und zugrunde gehen. Es wäre auch kein Subjekt vorhanden, das sich entwickeln würde. Denn da es sich als Ganzes bewegt, wird es auch als Ganzes verändert. Man kann dann auch nicht mehr sagen, daß ein Mensch so und so lange gelebt habe ; sein Leben hätte ja nur einen Augenblick gewährt und was dann ist, wäre schon etwas anderes. Ein solches Wesen wäre ferner ein innerer Widerspruch. Es müßte nämlich aus sich etwas anderes werden als es selber ist. Entweder hat es dieses Anderssein bereits in sich, dann ist es eben dieses andere ; oder es hat dieses nicht aus sich, dann kann es auch nichts anderes aus sich werden. Es kann daher jedes Subjekt

[1] In Phys. VIII, lect. 10. [2] WW 3, S. 62.

immer nur durch ein anderes ein anderes werden. Ein solches Wesen, dessen « Werden als Ganzes in der Konstitution des werdenden Subjektes seine innere Ursache hat »[1], ist daher unmöglich.

So begreifen wir aber auch, warum Aristoteles und dem hl. Thomas diese Seinskategorie völlig unbekannt war. Diese « Kategorie » hat nur Heraklit gekannt, der die Einheit der Gegensätze, die Identität von Sein und Nichtsein zuerst erkannt und zur Grundlage seines Systems gemacht hat, wie ihm nachgerühmt wird[2].

Von diesem Subjekt, das sich als Ganzes selbst bewegt, sagt schon Aristoteles gegen Heraklit, daß es jede Bewegung ausschließt und daher die vollkommene Ruhe sein müßte[3].

Gewiß lehrt die Biologie « ein ständiges Geschehen, ein Aufeinanderfolgen von Zuständen und Phasen » im Leben einer Zelle und des Organismus[4]. Sie will aber damit nicht behaupten, daß dies eine adäquate Selbstbewegung sei, sondern forscht vielmehr nach den « Prinzipien » dieser Selbstbewegung[5]. Die moderne Biologie scheint vielmehr auf seiten des hl. Thomas zu stehen, wenn sie unter anderem lehrt : « Das harmonische Zusammenwirken aller seiner Teile verdankt der Organismus zweifellos dem Umstand, daß die Funktion des einen Organes das andere *kausal* beeinflußt, das heißt, daß ein Organ einen Reiz ausübt, auf den ein anderes mit einer Wirkung zugeordnet ist. »[6]

III. Die Bewegungslehre der klassischen Philosophie ist aufgebaut auf dem Prinzip : Omne quod movetur ab alio movetur[7].

Das neue Weltbild leugnet dieses Prinzip[8]. Die Erkenntnis, daß sich nichts adäquat selbst bewegen kann, zwang zur Annahme, daß zu jeder Bewegung ein doppeltes Prinzip erforderlich sei : ein Subjekt, das bewegt wird, und ein anderes, das bewegt. Auch bei der Selbstbewegung des organischen Körpers ist der Dualismus der Subjekte vorhanden, indem ein Teil (Organ, Fähigkeit) einen anderen im selben Organismus, d. h. im selben Subjekt von heterogenen Teilen bewegt.

[1] WW 3, S. 63.

[2] Vgl. Hegel, Gesch. d. Phil. I, 305 ; Lasalle, Die Phil. Herakleitos I S. 81, der sich ähnlich, wie M., auf die Ergebnisse der Naturforschung beruft, Gloria Dei, V. 2, S. 123 ; WW 3, S. 65.

[3] Metaph. IV, 5, 1010 a, 35.

[4] Vgl. Schubert-Soldern, Philosophie des Lebendigen (1951), S. 128 ; J. Freisling, Allgemeine Biologie (1952), S. 15 f., 168.

[5] Vgl. Bertalanffy, Das biologische Weltbild, Bd. I (1949), S. 123.

[6] Schubert-Soldern, S. 170 f.

[7] Vgl. Phys. VII, 1, 241 b s.

[8] WW 3, S. 64, 212, 213.

Gerade deshalb darf der lebende Körper kein homogener, gleichförmiger Klumpen sein, sondern braucht eine organische Struktur, ist ein Organismus. Der Grund hiefür ist folgender : Die Bewegung selbst ist ein Akt. Dieser war nicht immer da ; er war nicht vorher im Subjekt (Untersubjekt), sondern ist erst später hinzugekommen. Wäre er nämlich schon vorher im Subjekt gewesen, dann hätte sich das Subjekt nicht geändert und wir hätten auch keinen Grund von einer Bewegung zu reden. Es kann aber ein Subjekt nicht zugleich einen Akt haben und nicht haben. Diese beiden kontradiktorischen Aussagen unterscheiden sich daher, wie Sein und Nichtsein. Das ist nun gerade das Kontradiktionsprinzip : Es kann etwas unter derselben Rücksicht nicht zugleich sein und nicht sein. Der Bewegungssatz ist daher nichts anderes als das Kontradiktionsprinzip durch die Bewegung ausgedrückt. Er ist zunächst identisch mit dem Kausalitätsprinzip [1]. Nun ist aber das Kausalitätsprinzip ein analytisches Prinzip des Seins und kann daher ohne Negation des Kontradiktionsprinzips nicht geleugnet werden. Daher hat bereits Aristoteles wiederholt darauf hingewiesen, daß nach Heraklit das Kontradiktionsprinzip keine Geltung habe [2]. Mit der Leugnung des Bewegungssatzes haben wir das Kontradiktionsprinzip getroffen, und damit das Sein, und so bleibt uns nur mehr der Nihilismus. Selbstverständlich dürfte man dagegen nicht einwenden, das neue Weltbild leugne nur die Allgemeingültigkeit dieses Prinzips, nicht aber das Bewegungsprinzip selber, da die Allgemeingültigkeit mit dem Prinzip zusammenfällt. Sätze also wie : « Allein die Entwicklung ist eine andere Kategorie des Anderswerdens und setzt andere Subjekte voraus. Für sie gilt der Bewegungssatz nicht » [3], sind unhaltbar und würden aus unserer Vernunfterkenntnis herausfallen. Wer daher von einer Bewegung oder Veränderung spricht, muß das darunter verstehen, was Thomas damit gemeint hat. Würde er die Bewegung anders auffassen, dann müßte er auch ein anderes Wort hiefür gebrauchen, weil wir uns unter Bewegung immer nur das denken können, was Thomas darunter verstanden hat. Somit wird das neue Weltbild schlechterdings unaussprechlich. Es scheint sich selber zu widersprechen, indem es den

[1] Vgl. Gredt : « Veteres principium causalitatis enuntiaverunt trita illa formula : Quidquid movetur ab alio movetur. » Elem. 749, 5.

[2] Metaph. IV, 3, 1005 b, 23 ; c. 4, 1006 a ; c. 7, 1112 a, 24 ; XI, c. 5, 1062 a, 31 ; Top. VIII, c. 5, 155 b, 30 ; Phys. I, c. 185 b, 19. Vgl. Thom. Metaph. IV, lect. 16, n. 734.

[3] WW 3, S. 212.

Terminus Bewegung gebraucht, womit aber keine Bewegung gemeint sein soll. Mit anderen Worten : Da sich nichts selbst bewegt [1], ist das, was sich selbst bewegt, eben nichts.

IV. Die klassische Philosophie lehrt, was immer zu existieren beginnt, muß eine (äußere) Wirkursache haben.

Das neue Weltbild : Zum Werden des Organismus und schließlich zu allem Werden bedarf es keiner äußeren Wirkursache, da sich alles von Konstitution aus entwickelt.

Während der hl. Thomas lehrt : « Semen, ut dicit Philosophus in phys. 2, 31 et metaph. 5, 2 est in genere causae efficientis [2], schreibt M. : « Im Gegenteil, die Spermien haben die genau entgegengesetzten Eigenschaften. Sie entstehen durch innere Entwicklung und sind Teile des väterlichen Organismus. Sie sind ihrer Konstitution nach lebendige Zellen und haben die Fähigkeit, sich vom väterlichen Organismus zu trennen, sich mit dem Ei zu vereinigen und durch innere Entwicklung ein fertiger Organismus zu werden. » [3] Die äußeren Ursachen (causa efficiens und causa finalis) fallen ganz weg und « der Ersatz hiefür besteht vor allem darin, daß an die Stelle der zahlreichen Hauptursachen der Erzeugungsmechanik innere Hauptursachen treten, nämlich das sich entwickelnde Konstitut und seine Konstituenten. » [4]

Wie wir uns diese « inneren Hauptursachen » vorzustellen haben, geht aus dem neuen Begriff der « Entwicklung » hervor [5].

Wir antworten : Was die Ergebnisse der Naturwissenschaft in diesem Punkte betrifft, so leugnen sie keineswegs die äußere Wirkursächlichkeit. Z. B. : « Der Stoffwechsel besteht in einem Wechsel zwischen außen und innen, ebenso wie die Formbildung einer Reihe von Außenfaktoren nicht entraten kann. » [6] « Zum richtigen Verständnis der Korrelationen, schreibt O. Hertwig, muß man in Betracht ziehen, daß innerhalb eines Organismus, wie auf S. 518 auseinandergesetzt wurde, sich jeder Teil zum anderen als Außenwelt verhält. Daher sind für die Beurteilung ihrer gegenseitigen Beziehungen dieselben Gesichtspunkte maßgebend, wie für die Beziehungen zwischen Organismus und Außenwelt. Wie diese auf den Organismus mit unzähligen, mannig-

[1] Vgl. Thomas : « Nihil movet seipsum » I S. c. G. c. 13

[2] In III. dist. 3, qu. 5 expos. Vgl. Arist. « Principium namque et efficiens rei, quae gignitur, semen est. » De part. anim. 641 b, 38.

[3] WW 3, S. 143 f.

[4] Ebend. S. 200. Vgl. dazu Heraklit bei Clemens Alex. Strom. V, c. 14, PG 9, 157 s. ; Lasalle, a. a. O. II, S. 55 ff.

[5] Vgl. oben S. 19.

[6] Schubert-Soldern, S. 170.

faltigen Reizen einwirkt, die wir als mechanische, chemische, thermische, elektrische etc. unterschieden haben, so ist im Organismus ein Teil als eine Reizquelle für andere Teile in genau der gleichen Weise anzusehen. »[1]

Die moderne Biologie lehrt unter anderem, daß sich das Spermium aktiv verhalte und durch seine Tätigkeit den Entwicklungsprozeß des auf diese Weise neu gewordenen Individuums anrege und einleite. Wäre das Kind bereits subjektiv im Vater, könnte man von einer Entwicklung reden, wenn auch diese eine effektive Ursache beim Wachstum nicht ausschließt. Das Kind ist nun aber nicht subjektiv, sondern nur effektiv im Vater ; es kann daher nur durch die besondere Wirkursache der Erzeugung der individuell verschiedenen und spezifisch gleichen Natur gezeugt werden.

Demgegenüber lehrt das neue Weltbild : « Entwicklungsbiologisch sieht der Zeugungsvorgang so aus : Aus einem Teil der Eltern, dem befruchteten Ei, wird durch inwärtige Entwicklung das Kind. Freilich ist das nur möglich, weil es zur Natur, zur Konstitution des Menschen gehört, solche Teile zu haben und sich aus solchen Teilen zu entwickeln. Und dazu gehört es, weil die Natur von Gott so erschaffen worden ist und von ihm so forterschaffen oder erhalten wird. Das alles gilt grundsätzlich für die ganze Biologie, gilt unter entsprechenden Änderungen ebenso für die Physik, gilt für einzelne Körper, für ihre Systeme, wie für das ganze Weltall. Der so verstandene Vorgang der Entwicklung setzt an die Stelle der zwei Subjekte, nämlich des erzeugenden und des erzeugten eines, das innerlich werdende Subjekt. »[2]

Damit wird die geschaffene Wirkursache in der Biologie und im ganzen Weltall ausgeschaltet. Die Negierung der geschöpflichen Wirkursache bietet uns allerdings ein ganz neues Weltbild dar. Es fragt sich nur, ob eine solche Aufstellung auch mit der Erfahrung und der Vernunfterkenntnis übereinstimmt. Wie jede Bewegung einen Beweger voraussetzt, so verlangt auch das Werden einer neuen Substanz eine Wirkursache, die mit dem Subjekt der gewordenen Substanz nicht identisch sein kann. Wir brauchen hier nicht mehr näher darauf einzugehen, weil oben bereits im Zusammenhang mit der Bewegung darüber gehandelt wurde. Wir ziehen nur einige Schlüsse aus dem neuen Weltbild. M. meint, die Naturen seien von Gott so erschaffen und seien daher auch so beschaffen, daß sie sich selber bewegen und entwickeln könnten. Daß solche Naturen nicht möglich sind und daher auch von

[1] Allgem. Biologie, S. 638, 5. Aufl. Vgl. oben S. 16 und 33. [2] WW 3, S. 41.

Gott nicht « so » erschaffen werden können, haben wir oben gesehen. Wir fragen uns hier, wie können wir noch annehmen, daß sie von Gott erschaffen sind ? Wenn sie nämlich solche Naturen sind, die ihre Vollkommenheit aus sich entwickeln können, dann brauchen sie gar nicht mehr erschaffen zu werden, da sie sich die Wirklichkeit auf dem Wege der Entwicklung selber geben.

M. unterscheidet zwischen einer vertikal-simultanen und einer horizontal-sukzessiven Erzeugerlinie. Letztere bedeutet die Reihe der geschaffenen Ursachen, während erstere die Erschaffung und Erhaltung durch Gott ausdrücken soll. Das neue Weltbild brachte nun beide zu Fall : Die horizontal-sukzessive, weil sie durch die Entwicklung ersetzt wird ; die vertikal-simultane aber dadurch, weil nach dem alten Weltbild des hl. Thomas beide so gekoppelt waren, daß « nach Aristotelisch-Thomasischer Auffassung die horizontal-sukzessive nur möglich war im Verein mit der vertikal-simultanen Erzeugung » [1]. Wenn wir nun von der horizontal-sukzessiven Linie nicht mehr auf die vertikal-simultane schließen können, wie sollen wir jetzt noch aus der Welt, in der wir leben, die Existenz Gottes beweisen ? Bisher haben wir sie mit dem Bewegungssatz beweisen können. Nach dem hl. Thomas steht Gott am Anfang des Prinzips : quidquid movetur ab alio movetur. Mit dem Ausfall dieses Prinzips müssen wir auch auf den Anfang verzichten. Dasselbe gilt dann auch betreffs der Wirkursachenreihe. Nach dem neuen Weltbild « ist Gott auf keinen Fall mittelbarer Erzeuger » [2]. Damit ist auch jede Möglichkeit geschwunden, aus der Erzeugerreihe der Kreatur auf einen überweltlichen Erzeuger zu schließen. Wenn es kein Erzeugen mehr gibt, kann Gott nicht als die Causa prima efficiens non effecta aus der Kreatur erschlossen werden. Wir kommen also nie aus der horizontal-sukzessiven Reihe, die uns die Erfahrung lehren soll, auf die vertikal-simultane Reihe, die uns die Erfahrung nicht lehrt, die wir vielmehr aus ersterer erschließen sollen.

M. spricht zwar wiederholt davon, daß Gott der Schöpfer des Konstituts sei, das sich innerlich entwickelt. Woher aber, so fragen wir, können wir aus eben diesem Konstitut beweisen, daß es erschaffen ist ? Was zwingt uns, anzunehmen, daß es nicht ebenso von jeher aus sich war und ist, und damit unerschaffen ist, wie Heraklit sagt [3]. Die Gottes-

[1] WW 3, S. 38. [2] WW 3, S. 177.

[3] Vgl. bei Clemens Alex. « Mundum eundem, inquit, rerum universitatem complexum, deorum hominumque nemo condidit ; sed fuit idem, est eritque semper, Ignis quidam semper vivens. » Strom. PG. 9, 159.

beweise verlieren ihren Halt in dieser Welt. Die Existenz Gottes ist nur mehr Sache der freiwilligen Entscheidung oder subjektiven Einstellung. Das gibt M. auch unumwunden zu. Er sagt : « Wer naturwissenschaftlich die Entwicklung annimmt, mag sich auf dieser Linie für die Unerschaffenheit der Welt, für Schöpfung der Welt durch Gott, für Entwicklung der Welt aus Gott oder was immer entscheiden, aber er kann sich nicht darauf berufen, daß die naturwissenschaftliche Annahme der Entwicklung die theologische Annahme der Schöpfung ausschließe. »[1] Man beachte hier : M. sagt nicht, die Beweise der Theologen, sondern nur « die theologische Annahme », d. h. man kann die Existenz Gottes nicht mehr aus der Natur beweisen, sondern aus anderen Gründen « annehmen ».

Diese Auffassung läßt sich wohl kaum mit der kirchlichen Lehre vereinbaren, wonach wir die Existenz Gottes aus der Kreatur sicher erkennen[2] und beweisen können[3]. Es bleibt somit niemandem mehr unbenommen, die Unerschaffenheit der Welt anzunehmen, da bereits feststeht, daß man aus dem Bestehen der sichtbaren Welt die Existenz Gottes, bzw. die Erschaffung der Welt durch Gott beweisen kann. Nach dem neuen Weltbild hingegen wäre die Existenz Gottes nur mehr aus dem Glauben sicher erkennbar ; sie wäre ein natürliches Geheimnis, dessen Gegenteil allerdings nicht bewiesen werden kann. Die positive Beweisbarkeit aber müßte fallen. Ja, es scheint sogar, daß es vernünftiger wäre, einen solchen « Deus ex machina » ganz zu leugnen, da sich die Natur von Konstitution aus selber genügt. Die Bewegung ist nämlich ein Akt, eine Wirklichkeit, die sich die Welt selber geben könnte. Damit würde sie sich aber auch die Existenz selber geben, weil dieser Akt (Bewegung) ihr Wesen ist.

M. weist darauf hin, daß Aristoteles nicht einen Schöpfergott, sondern nur einen unbeweglichen Beweger erweisen konnte. Und der heilige Thomas « wies wenigstens für die Schöpfung von Anfang auf die Bibel hin, ohne sie eingestandenermaßen profanwissenschaftlich erweisen zu können»[4].

Wir antworten :

1. Ist nicht der erste Beweger auch ein Schöpfer ? Er ist zumindest der Schöpfer der Bewegung, weshalb der hl. Thomas den motor immobilis mit Gott bezeichnet.

[1] Wissenschaft und Weltbild, 3. Jg. (1950), S. 296. Vgl. Gloria Dei, a. a. O. S. 135.
[2] Denz. 2072. [3] Denz. 2145. [4] Wissenschaft und Weltbild a. a. O. S. 295.

2. Es ist wohl nicht richtig, daß der hl. Thomas den Schöpfer nicht profanwissenschaftlich habe erweisen können [1].

Es ist zwar richtig, daß der erste Beweger nicht auch die Ursache des Beweglichen ist, insofern er als Beweger aufgefaßt wird. Aber der hl. Thomas läßt die Annahme, nach Aristoteles sei der erste Beweger nicht auch Schöpfer des Beweglichen, gar nicht gelten, sondern verweist auf das zweite Buch der Metaphysik, woraus hervorgeht, daß man nach Aristoteles Gott auch als den Schöpfer des Beweglichen (Materie) ansehen müsse, weil Gott die Ursache *alles* Seins ist [2].

V. Die klassische Philosophie hält auf Grund der genannten Prinzipien daran fest, daß es auch geschaffene, wahre Wirkursachen gibt.

Nach dem neuen Weltbild können wir von kreatürlichen Wirkursachen im eigentlichen Sinne nicht mehr reden.

Diese Gegenüberstellung ergibt sich aus dem Gesagten zwar schon von selber ; verdient aber noch besonders hervorgehoben zu werden. Da es nach dem neuen Weltbild keinen Dualismus von Subjekten (aktiv-passiv) mehr gibt, so bleiben nur mehr jeweilige Zustände, Zustandstatsachen, die zwar mit den vorangegangenen in einem kausalen Verhältnis stehen sollen, dennoch aber nicht im eigentlichen Sinne von diesen bewirkt worden sind. M. nimmt nun an, der jeweilige Zustand sei nicht von einem vorausgehenden verursacht worden, sondern Gott selber, der das Ganze am Anfang gemacht hat, erschaffe zugleich mit der Erhaltung des Wesens, das sich substantiell beständig ändert, den jeweiligen Zustand neu. Durch diese Annahme scheint die adäquate Selbstbewegung mittels des Schöpfungsbegriffes umgangen zu werden. Doch entsteht daraus gleich eine neue Schwierigkeit. Wenn Gott die jeweiligen Zustände erschafft, woher kommt dann das kausale Abhängigkeitsverhältnis, wie zwischen Vater und Sohn ? Darauf antwortet M. mit der Frage : « Warum denn Gott nicht auch diesen Zusammenhang erschaffen könnte ? » [3]

Antwort : Diese Aufstellung, die eine große Ähnlichkeit mit dem Okkasionalismus hat, scheint nun nicht nur gegen die Erfahrung unseres Bewußtseins, sondern auch gegen die Lehre der Kirche zu sein [4]. Endlich schließt sie einen Widerspruch in sich. Denn, wenn Gott das Abhängigkeitsverhältnis schafft, dann muß er auch das Fundament der

[1] Vgl. S. Th. I q. 41 a. 1.
[2] In Phys. VIII, lect. 2. Vgl. De pot. q. 3 a. 5 c ; S. Th. I q. 44 a. 2.
[3] Wissenschaft und Weltbild a. a. O. S. 294.
[4] Vgl. Trid. sess. VI, c. 16 und can. 32, Denz. 842 bzw. 809.

Beziehung erschaffen, weil es eine Beziehung ohne Fundament (causa formalis) nicht geben kann. Damit muß Gott die Geschöpfe zu wahren Ursachen machen und wir gelangen wieder zu jenen äußeren Ursachen, die nach dem neuen Weltbild geleugnet werden sollen.

Damit glauben wir die Hauptgedanken des neuen Weltbildes hinreichend beleuchtet zu haben. Es widerstreitet in mehreren wesentlichen Punkten der kirchlichen Lehre, ganz offensichtlich der Philosophie des hl. Thomas und damit den Prinzipien der klassischen Philosophie. Daß das neue Weltbild mit den 24 Thesen, die im Sinne des Motu proprio vom 29. 6. 1914 von der S. stud. Congreg. am 27. 7. 1914 herausgegeben wurden, in vielen Punkten nicht mehr vereinbart werden kann, sei nur nebenbei bemerkt [1]. Wir finden aber vor allem in ihm einen gewaltigen Rückschritt in der Naturphilosophie. Aristoteles hat schon den jonischen Naturphilosophen den Vorwurf nicht ersparen können, daß sie die Ursachen zu wenig oder gar nicht berücksichtigt hätten. M. hat sie wieder gestrichen, und glaubt mit dem undefinierbaren Begriff der Entwicklung allein auskommen zu können und in die Fußstapfen Heraklits treten zu müssen. Heute wird man das umso weniger verstehen, als die Naturwissenschaft in die Bahnen des Stagiriten einlenkt und zum naturphilosophischen Weltbild des hl. Thomas hingedrängt wird.

Eine verhängnisvolle Verwechslung, die Fehlerquelle des N. Ws.

Die vorstehende Untersuchung mag uns von der Unhaltbarkeit des N. Ws. überzeugt haben. Wir fragen uns nur noch, was war denn der eigentliche Anlaß, ein solches Weltbild überhaupt aufzustellen? Hierüber kann uns eine philosophische Betrachtung bei Bavink Aufschluß geben. Dieser Autor kommt bei der Frage nach dem Individuum zu dem Schluß, daß wir den Begriff des Individuums, des unteilbaren Ganzen in der Biologie nicht anwenden können, « daß wir überhaupt das organische Individuum nicht als absolute Einheit, geschieden von allem anderen betrachten dürfen, sondern es als mehr oder minder deutlich sich abhebende Welle auf dem großen Strome organischen Geschehens ansehen müssen, für die auch ein zeitlich absolut genau bestimmter Anfangs- und Endpunkt nicht angebbar ist. » [2]

[1] Vgl. These: VIII, IX, XI, XIII, XIV, XVI, XXII, XXIV.

[2] Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften (1949), S. 401 f. Vgl. Bertalanffy, Das biologische Weltbild, Bd. I (1949), S. 119 f.

Nach dieser Auffassung wäre also der « Strom organischen Lebens » das Primäre, das unum per se, die Substanz oder suppositum, während die einzelnen Individuen nur Teile am Ganzen des Lebensstromes wären. Wir hätten uns daher die Individuen in ihrem Verhältnis zum Lebensstrom ungefähr so vorzustellen, wie die Teile eines organischen Ganzen.

Dazu möchten wir zunächst bemerken, wenn wir auch nicht genau wissen, wann ein Individuum zu sein begonnen hat, daraus noch nicht gefolgert werden könne, wir wüßten auch nicht, daß es zu sein begonnen habe ; denn wir wissen ganz sicher, daß ein Individuum zu leben angefangen hat und daß es wieder zugrunde gegangen ist, wenngleich wir den Zeitpunkt nicht genau feststellen können. Dies nur nebenbei. Uns beschäftigt jetzt hauptsächlich das Bild vom Lebensstrom.

Die Individuen sind darnach nur als Teile eines größeren Ganzen zu betrachten, die für sich keine absolute Einheit bilden. Diese Parallele zieht auch M. [1] Dieses Bild erinnert uns an die heraklitische Idee von der Welt als Fluß. Wenn jemand die Worte Bavinks so nimmt, wie sie lauten, dann könnte er allerdings zur Vorstellung gelangen, daß die Individuen nur als Erscheinungsformen am Lebensstrom zu denken seien, so daß sie nur sind, weil ein Lebensstrom ist, nicht aber ein Lebensstrom ist, weil es aufeinanderfolgende Individuen gibt. Das also, was schlechthin ist, wäre der Strom ; dieser wäre dann freilich ein Sein, das die bisherige Philosophie nicht kennt [2].

Doch scheint uns das Bild bei Bavink nur eine Darstellung dessen zu sein, was per accidens ist. Die Welle, z. B. des Wassers, hat ja kein absolutes Sein, sondern ist nur die Bewegung der Wassermoleküle. Zuerst muß also das Wasser (Moleküle) per se sein, damit dann die Bewegung und damit die Welle entstehen kann. Die Welle ist daher nur ein ens per accidens, das ein absolutes Sein voraussetzt. Wie wir nicht sagen können, das Wasser sei, weil eine Welle ist, sondern sagen müssen, die Welle ist, weil das Wasser, das zuerst ist, bewegt wird, so dürfen wir auch nicht sagen, die Einzelwesen sind, weil etwas vorübergehend in Erscheinung tritt, sondern es tritt etwas vorübergehend in Erscheinung, weil etwas (Individuum) zu sein angefangen und wieder zu sein aufgehört hat. Derselbe Vergleich wird auch mit dem Fluß angestellt. Auch da müssen wir sagen, nicht deshalb bewegen sich die Teile, weil es einen Fluß gibt, sondern deshalb gibt es einen Fluß, weil sich die

[1] Vgl. WW 3, S. 48, 58, 65, 90 ; MW in ZkTh. 57 (1933), S. 513.
[2] Vgl. M. WW 3, S. 211.

Teile bewegen. Der Fluß ist also nicht eine Substanz, ein absolutes Sein, sondern ist nur eine akzidentelle Erscheinung an einem absoluten Sein, am Wasser, das aus Teilen (Molekülen) besteht, die sich bewegen. Der Fluß kann nicht als ein absolutes, bewegtes Sein aufgefaßt werden, weil ein solches Sein ein absoluter Widersinn wäre. Desgleichen ist auch der sogenannte Strom des Lebens nicht ein unum per se, sondern per accidens, das seine Einheit dem kausalen Abhängigkeitsverhältnis verdankt. Ganz anders verhält es sich mit der Selbstbewegung des Organismus. Hier haben wir in der Tat ein unum per se, ein Wesen, das für sich existiert und das sich in seinen Teilen selber bewegt. Die einzelnen Teile sind aber keine supposita (Substanzen), sondern nur integrierende Teile eines Ganzen, durch das sie sind und auch bewegt werden. Die Individuen hingegen sind keine bloß integrierenden Teile des Lebensstromes, sondern sind selber wahre supposita, während der Lebensstrom selber kein suppositum ist, sondern nur eine außenursächliche Verkettung von Individuen. Nicht deshalb gibt es mehrere Menschen, weil sie ein Lebensstrom durchzieht, sondern deshalb reden wir von einem Strom des Lebens, weil mehrere Menschen sind und waren, von denen die einen ihr Dasein der Kausalität der anderen verdanken.

Wir schließen daher mit dem Satz : Nicht die Naturwissenschaft hat ein Sein entdeckt, « das zugleich Bewegtsein und Tätigsein ist, zusammengefaßt also ein ungleichförmig fortgesetztes Sein », sondern gewisse Naturphilosophen haben das unum per se mit dem unum per accidens verwechselt.

Kleine Beiträge

Äthiopische Gebetbücher in Freiburg Schweiz

Die Kantons- und Universitätsbibliothek von Freiburg (Schweiz) besitzt seit einigen Jahren zwei äthiopische Handschriften. Sie stammen aus dem Naturhistorischen Museum von Pérolles, wo ich sie 1943 vorfand und durch freundliches Entgegenkommen des Konservators Dr. Othmar Büchi einsehen konnte.

I

174 × 122 mm, Papier. Holzeinband mit braunem Lederüberzug; einheimische gepreßte Verzierung: in der Mitte zwei Kreuze, oben ein äthiopisches, unten ein lateinisches. Zum Buche gehört ein sogenannter « *Maḫdar* », eine Kapsel aus starkem Leder zum Aufbewahren der Hs. — 142 Folios (in Wirklichkeit: 143; fol. 3 ist aus Versehen zweimal gezählt worden). Nach Schrifttypus und Rechtschreibung zu urteilen, dürfte die Hs aus dem 18. oder frühestens aus dem 17. Jahrhundert stammen. Spätere Hände auf der Rückseite des vorderen Schutzblattes und am Ende, von fol. 140*b* bis zum Schluß. Auf beiden Seiten des vorderen Schutzblattes steht das Wort *ber'e,* d. h. Schreibrohr, wohl als Schriftprobe. Inhalt:

1. Auf der Rückseite des vorderen Schutzblattes Fragment eines sogenannten *Malke'e* des heiligen Takla Hāymānot. Der « *Malke'e* », d. h. Abbildung oder Personsbeschreibung, bildet eine beliebte Hymnengattung, die in den äthiopischen Hss unserer Bibliotheken reichlich vertreten ist; vgl. M. Chaîne, *Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe, Revue de l'Orient chrétien,* XVIII, S. 2-5. Der hl. Takla Hāymānot ist einer der berühmtesten einheimischen Heiligen der äthiopischen Kirche, ein Klostergründer, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gewirkt hat. Anfang des Fragments:

> *Salām la'es*[*te*]*nfāseka fawwāsē 'eduyān* [sic] *banefāḫātu wasaraya* [sic] *gēgāy bakehilotu*
>
> « Heil deinem Atem, der Kranke heilt durch seinen Hauch und Sünde vergibt durch seine Kraft »

fol. 1*a* - *b* leer

2. fol. 2*a* - 107*a*. Das Buch der Psalmen, nach äthiopischem Stil stichisch in durchlaufenden Zeilen geschrieben und eingeteilt in fünfzehn Abschnitte zu je zehn Psalmen. Voraus geht ein Vierzeiler zum Lobe des Psalters:

Zāti mazmura Dāwit temasel ganata
zateṣagi ṣegēyāta, watafari 'aqmāḥta,
temale' barakata, tesaded 'agānenta
watāqareb malā'ekta.

« Der Davidspsalter hier gleicht einem Garten,
der Blumen spendet und der Früchte zeitigt ;
von Segen ist er voll, vertreibt die Teufel,
lockt aber Engel an. »

Am Schluß steht auch der apokryphe Psalm 151.

3. fol. 107*b* - 119*a*. Die fünfzehn « LIEDER DER PROPHETEN », die in den äthiopischen Hss fast immer dem Psalter beigegeben werden :

a) *Das Gebet des Moses* = Exod. XV 1 - 19 (Anfang und Schluß NICHT wie in den gewöhnlichen Ausgaben des Bibeltextes, sondern wie in der Hs C in Dillmanns und in Boyds Ausgaben des Buches Exodus).
b) *Das Gebet des Moses aus dem « zweiten Gesetz »* = Deut. XXXII 1 - 21.
c) *Das Gebet des Moses aus den « zweiten Gesetz »* = Deut. XXXII 22 - 43.
d) *Das Gebet der Ḥannā* = 1 Kön. II 1 - 10.
e) *Das Gebet des Königs Ezechias* = Isaias XXXVIII 10 - 20.
f) *Das Gebet des « Propheten Manasses »* (ein bekanntes weitverbreitetes Apokryphon, das u. a. auch in den Anhängen zur lateinischen Vulgata abgedruckt zu werden pflegt. Es gibt äth. Bibelhandschriften, in denen dieses Apokryphon zum Text der Bücher Parolipomenon gerechnet wird ; vgl. *Patrol. Orient.* XXIII, 747 - 749).
g) *Das Gebet des Propheten Jonas* = Jonas II 3 - 10.
h) *Das Gebet des Propheten Daniel* = Dan. III 26 - 45.
i) *Das Gebet der drei Jünglinge* = Dan. III 52 - 56.
j) *« Als Ananias, Zacharias und Misael Gott segneten »* = Dan. III 57 - 88*a*.
k) *Das Gebet des Propheten 'Anbāqom* (= Habakuk) = Hab. III 1 - 19.
l) *Das Gebet des Propheten Isaias* = Is. XXVI 9 - 20.
m) *Das Gebet unserer Herrin Maria* = Luc. I 47 - 55.
n) *Das Gebet des Propheten Zacharias* = Luc. I 68 - 79.
o) *Das Gebet des Propheten Simeon* = Luc. II 29 - 32.

4. fol. 119*a* - 125*a*. Das HOHE LIED, wie die Psalmen stichisch in durchlaufenden Zeilen geschrieben, nach äthiopischem Kirchengebrauch eingeteilt in fünf Abschnitte (der erste schließt mit II 7, der zweite mit III 5, der dritte mit V 8, der vierte mit VIII 4 ; am Ende des ERSTEN und des ZWEITEN Abschnittes die Doxologie « Ehre dem Vater und dem Sohn » usw.). — Die bei S. EURINGER, *Die Auffassung des Hohen Liedes bei den Abessiniern*, Leipzig 1900, wegen ihrer eigentümlichen Fassung besprochenen Stellen, weisen in dieser Hs folgende Formen auf : I 6 : *'iter'ayani 'esma 'ana ḍalām, 'esma 'ire'eyani ḍaḥay* ; II 7 : *'amaḥalkuken, 'awalda 'Iyarusālēm, baḥāylu wabaṣen'u lagadām. 'Ama tanśe'a wa'anśe'a kuello mutāna, 'afaqero 'eska 'ama faqada* (darauf folgt in Rotschrift die Doxologie ; die Worte « *'ama tanśe'a ... 'ama faqada* » werden auch am

Schluß der Abschnitte II, III und IV wiederholt); V 10: *'eḫuya ḏaʿādā waqayḥ, wulud 'em'ā'elāf*; VII 1: *waner'ay beki salāma ... ba'enta salāma seṭāwit.*

5. fol. 125*a* - 135*b*. Das Marienoffizium für sämtliche Tage der Woche, in zwei Kolonnen geschrieben, unter dem Titel: *Weddāsēhā la'Egzi'etena Māryām dengel, walādita 'Amlāk.* Text wie in der Ausgabe von Karl Fries, Leipzig 1892; nur handelt es sich hier um die sogenannte « Montagsrezension ». — fol. 125*a* - 126*a*: Lobgesang für den Montag (am Ende fehlt die bei Fries abgedruckte Sonderrubrik für die Fastenzeit). — fol. 126*a* - 127*b*: für den Dienstag. — fol. 127*b* - 129*b*: für den Mittwoch. — fol. 129*b* - 131*b*: für den Donnerstag (Schluß wie in den bei Fries, S. 45, Fußnote 11, erwähnten Hss C, D und E). — fol. 132*a* - 133*a*: für den Freitag. — fol. 133*a* - 135*b*: für den Samstag (auch hier der Schluß wie in den Hss C, D und E bei Fries). — fol. 134*b* - 135*b*: für den Sonntag, am Schluß fehlt die Formel « *laʿālama ʿālam, 'amēn* ». Drei Abschnitte (für Montag, Dienstag und Mittwoch) habe ich mit der Textausgabe von Fries verglichen. Der Vergleich zeigt auffallende Ähnlichkeit des Textes mit dem der Hss C, D und E von Fries, die alle drei auch die « Montagsrezension » enthalten.

6. fol. 135*b* - 140*b* in zwei Kolonnen der auch sonst in vielen Hss in Anschluß an das Marienoffizium vorkommende Prosahymnus « *Weddāsē wagenāy* »; vgl. darüber Adolf Grohmann in den *Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. 33, N. IV, S. 18 - 25. Ignazio Guidi hat den Text dieses Hymnus herausgegeben, Rom 1900.

7. fol. 140*b*. Kolophon des Schreibers. Übersetzung: « Das Gebet Mariae und ihre Fürsprache möge uns retten von dem Zorne ihres Sohnes! Das Gebet Mariae und ihre Fürsprache möge das Christenvolk retten vor dem Zorne ihres Sohnes! Das Gebet Mariae und ihre Fürsprache möge unseren König retten von dem Zorne ihres Sohnes! »

8. fol. 140*b* - 142*b* in zwei Kolonnen, von späterer Hand. Gebet an die heiligen Erzengel Raphael, Sātu'ēl, Fānu'ēl, Rāgu'ēl, 'Āfnin, Michael und Gabriel. Die Einzelabschnitte fangen an mit einer kurzen « dersān » (homiletische Erzählung), die erklärt, bei welchen Anlässen Gott der Herr jedem einzelnen Erzengel gewisse Zauberworte anvertraut hat. Wir geben hier den Anfang des ersten Abschnittes: « Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, ein Gott! Geschichte (*dersān*) des heiligen Raphael. « Berhānā'ēl », « Mabḫe'ēl », « Kesatnā'ēl », « Baḥaṣya'ēl », « 'Eṣḥaye'ēl » sind die Worte, die Gott dem hl. Raphael mitteilte, damals wo er dem Auge des Tobit das Licht wiedergab » usw. — Der Betende bezeichnet sich in den an die Erzengel gerichteten Gebetsformeln als « dein Diener », worauf dann nach äthiopischem Brauch ein Eigenname, nl. der des Betenden, folgen sollte, der aber überall fehlt. Zu vergleichen ist die äth. Hs « Griaule 56 », fol. 1*b* - 8*a*, nach der Beschreibung von S. Grébaut, Catalogue des Manuscrits Ethiopiens de la Collection Griaule II, p. 75 - 76.

II

150 × 134 mm, Pergament. Holzeinband ohne Lederüberzug. 122 Folios. Die Hs ist zwischen den Jahren 1755 und 1762 geschrieben worden von einem gewissen Walda Ḥawāryāt (fol. 29*a*) zum Gebrauche eines gewissen Zakāryās (fol. 29*a*, 87*b*). Der Terminus a quo : 1755 und der Terminus ad quem : 1762 ergeben sich daraus, daß die Hs angefertigt worden ist unter der Regierung des Negus' *'Iyo'ās* (1755-1769), dessen Name in mehreren Gebeten erwähnt wird (fol. 76*b*, 77*b*, 83*a*, 108*b*, 114*a*) und unter dem Pontifikate des Metropoliten *Yohannes* (1745-1762), dessen Name fol. 76*b*, 78*a* und 83*a* vorkommt. Zwei Kolonnen zu je 17-19 Zeilen. Schrift sehr klein. Die meisten Stücke tragen oberhalb der Zeile winzig kleine Musiknoten und dürften deshalb für die Geschichte der äthiopischen Kirchenmusik ein gewisses Interesse haben. Sehr viele Abkürzungen, besonders in der technischen liturgischen Terminologie. Anfang (fol. 1*a* bis 2*b*) und Schluß (fol. 122*a* - *b*) von späterer Hand. Inhalt :

1. fol. 1*a* - 2*b*. Leben und Martyrium eines Heiligen *'Abutarbu* unter Kaiser Diokletian. Der Text ist unvollständig und gehört nicht zur ursprünglichen Hs.

2. fol. 3*a* - 87*a*. Die sogenannten « *Meʿerāf* von Johannes bis Johannes », d. h. die Gesamtordnung der kirchlichen Gebete für das ganze Jahr, soweit sie nicht zum Meßopfer gehören. — fol. 3*a* - 7*a* : Das « *Testament der Morgenfrühe* ». Anfang wie bei August Dillmann in der Chrestomathie, S. 46, aber nach dem Lobe der hlst. Dreifaltigkeit weicht der Text ab. — fol. 7*a* - 11*a* : *Vespergebete* für die einzelnen Wochentage. — fol. 11*a* - 29*a* : « *Meʿerāf zamawaddes* », Nachtoffizium am Sonntag für die verschiedenen Abschnitte des Kirchenjahres. — fol. 29*a* - 33*a* : der hier « *'Anqaṣa Berhān* » genannte Marienhymnus, der sonst auch als « Weddāsē wagenāy » bezeichnet wird. Text identisch mit dem auf fol. 135*b* - 140*b* der ersten Handschrift ; hier aber mit Musiknoten und mit einigen Zusätzen am Schluß. — fol. 33*b* - 40*b* : *Tägliche Morgengebete* mit Variationen für gewisse Feste, wie für das des hl. Michael und aller Engel, für das Fest des heiligen Kreuzes, für Marienfeste, für die Festtage der Propheten usw. — fol. 40*b* - 67*a* : *Meʿerāf für die Fastenzeit*, eingeteilt nach Wochentagen und Tageszeiten. — fol. 67*a* - 87*a* : die sogenannten « *Meʿerāf der Anfänge* » (za'ar'est). Auf fol. 87*a* das Kolophon : « die Meʿerāf sind zum Abschluß gebracht im Frieden Gottes : Ihm sei Ehre ! Herr (Christ), erbarme dich unser ! »

3. fol. 87*a* - 94*b*. Das Marienoffizium (*Weddāsē Māryām*) und zwar nach der « Montagsrezension », wie in der ersten Handschrift, fol. 125*a* bis 135*b*. Hier aber geht das Glaubenssymbolum (fol. 87*a* - *b*) und « Vater unser » (fol. 87*b*) voraus, und das Ganze ist mit Musiknoten versehen.

4. fol. 94*b* - 98*a*. Eine Sammlung von je zwei Hymnen für jeden Wochentag.

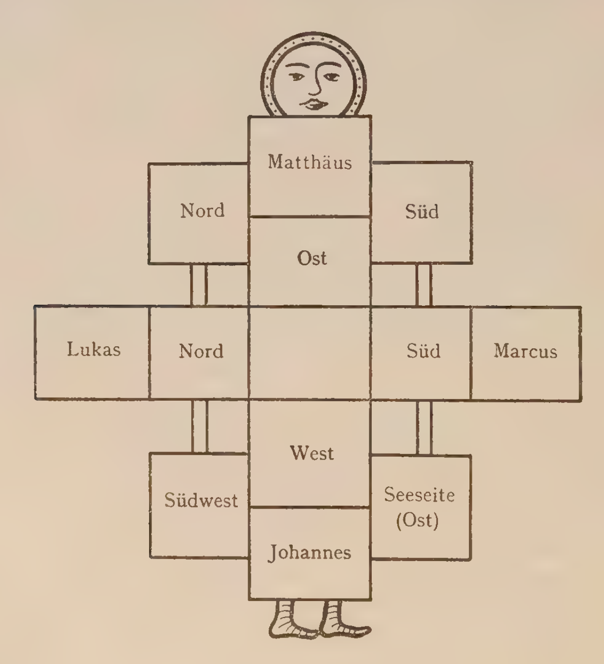
5. fol. 98*a* - 119*b*. Sammlung verschiedener Hymnen und Gebete ; darunter einige bekannte Stücke, wie das « *'Aryām* » (fol. 100*a* - 102*b*), das « Abendgebet für die Verstorbenen » (fol. 111*a* - 112*a*), der Hymnus « *Zayenagś* » für die Fastenzeit mit anschließenden Gebeten (fol. 112*a* - 114*b*), das

offizielle Morgengebet « Testament der Morgenfrühe », HIER identisch mit dem von Dillmann in seiner Chrestomathie, S. 46 - 50, abgedruckten Text (fol. 114*b* - 117*a*), der « Hymnus über die Lehre der Geheimnisse », der für gewöhnlich als Vorbereitung auf die Meßfeier vorgetragen wird (fol. 118*a* bis 119*b*) usw.

6. fol. 120*a* - 121*b*. Das sogenannte « *Alleluja - Kapitel* », eine Rubrikangabe über die Verwendung des « Alleluja » bei den verschiedenen Hymnen nach den drei von alters her überlieferten Singweisen der äthiopischen Kirchenmusik.

7. fol. 122*a* - *b*. Fragment eines Hymnus, der die Nummer « 262 » trägt ; gehört nicht zum ursprünglichen Textbestand der Hs. So auch :

8. fol. 122*b*. ZAUBERFIGUR, wohl zum Wahrsagen oder zum Befragen der Zukunft. Es ist eine roh gezeichnete, aus Quadraten kreuzförmig aufgebaute Menschenfigur. Die Quadrate tragen, mit Ausnahme des Mittleren, in kleiner Schrift den Namen je eines Evangelisten oder einer Himmelsgegend. Und damit wird in dieser Figur jeder beliebige RAUM und jede beliebige ZEIT ausgedrückt, denn die Jahre werden von alters her eingeteilt nach einem vierjährigen Zyklus, dessen einzelne Jahre nach dem Namen je eines Evangelisten benannt werden. Die Figur zeigt diese Form :



Freiburg. *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

Petrus Jünger - Apostel - Märtyrer

Das so betitelte Buch von Oskar Cullmann [1] wird bestimmt für die Geschichte der katholisch-protestantischen Auseinandersetzung mit dem römischen Primat epochemachend sein. Es fordert sowohl für die katholische als auch für die protestantische Seite zu neuen Untersuchungen auf !

In einem ersten Teil wird zunächst das geschichtliche Petrusproblem gestellt. Wir begegnen hier einem protestantischen Forscher, der nach schürfender und eingehender Untersuchung bekennt, Petrus habe in der Urkirche eine wirkliche Rechtsgewalt, einen eigentlichen Primat, ausgeübt, — und dies auf Grund des Willens Christi. Ferner wird als sicher betrachtet, Petrus sei nach Rom gekommen, habe dort das Apostelamt ausgeübt und sei höchst wahrscheinlich dort als Märtyrer gestorben. Trotzdem entfernt sich aber die geschichtliche Rekonstitution von Cullmann in einem nicht unbedeutenden, im zweiten Teil weiter ausgewerteten Punkt von der traditionell katholischen Auffassung. Als Petrus nach Rom kam, so sagt Cullmann, übte er die Obergewalt über die gesamte Kirche nicht mehr aus. Er legte dieses Amt schon geraume Zeit vorher zu Gunsten von Jakobus, des Vorstehers der Kirche von Jerusalem, nieder. Den Grund für diese Behauptung sieht man erstens in einer gewissen Veränderung der Haltung und Handlungsweise des Petrus. Vor der Gefangensetzung durch Herodes sehen wir ihn als eigentliches Haupt der Kirche. Nachher aber, als er unter dem Druck der Verfolgung gezwungen war, Jerusalem zu verlassen, erscheint er nur noch als Missionar, der sich ausschließlich um die Ausbreitung des Glaubens bemüht. Zweitens macht man geltend, Petrus stehe als Vorsteher der Judenmission (Paulus leitet die Bekehrung der Heiden) in engster Abhängigkeit von Jerusalem, mit anderen Worten unter der Führung von Jakobus. Wie hätte er also, fragt man, Rom ein Amt, den Primat übergeben können, den er selber nicht mehr besaß ?

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß der Wechsel im Leben des Petrus nicht so klar und so deutlich zutage tritt, wie man es gerne haben möchte. Es ist zwar richtig, daß Petrus in den ersten fünf Kapiteln der Apostelgeschichte Jerusalem nicht verläßt. Das kommt aber daher, daß die Kirche sich noch nicht nach außen entwickelt hatte, wie dies deutlich aus dem Gesamtplan der Apostelgeschichte hervorgeht (dazu Apg. 8, 1 ; 11, 19). Was tut aber Petrus, wenn er in Jerusalem das Wort Gottes verkündet (Apg. 6, 2 ; ferner die großen Missionspredigten Kap. 2 u. 3), anders, als für die Ausbreitung des Glaubens zu wirken ? Alle Texte der Kapitel 8-12, d. h. bevor er Jerusalem verläßt, zeigen ihn als Verkünder des Wortes Gottes ; er wird mit Johannes nach Samaria geschickt, um den Neubekehrten den Geist zu spenden, und « nachdem sie Zeugnis abgelegt und das Wort des Herrn ver-

[1] *Petrus Jünger-Apostel-Märtyrer.* Das historische und das theologische Petrusproblem. — Zwingli-Verlag, Zürich 1952. 285 SS.

Saint Pierre Disciple-Apôtre-Martyr. Histoire et Théologie. — Delachaux & Niestlé S. A. Neuchâtel-Paris 1952. 229 pages.

kündet hatten, kehrten sie wieder nach Jerusalem zurück, indem sie die Frohbotschaft in verschiedene samaritische Dörfer trugen » (Apg. 8, 25). Später, bevor die Tätigkeit des Petrus in Lydda und Joppe berichtet wird, schiebt Lukas folgenden kleinen Satz ein : « Petrus, der eine Rundreise machte, kam zu den Heiligen von Lydda » (Apg. 9, 32). Wir sehen also, daß alle Stellen der Apostelgeschichte, die sich auf Petrus beziehen, ihn als Missionar, mit dem Werk der Bekehrung beschäftigt, zeigen ; dies sowohl in Jerusalem, als in Samaria, als auch in den übrigen Gebieten Judäas. Wenn er also, um nicht wieder in die Hände des Herodes zu fallen (Apg.12, 17), gezwungen wurde, Jerusalem zu verlassen, so brauchte er deswegen nicht notwendig seine Handlungsweise zu ändern. Sie bestand ja schon vorher darin : das Wort Gottes zu verkünden, Zeuge der Auferstehung zu sein und die neuen Christengemeinden im Glauben zu bestärken.

Und hört er im übrigen nach dem Verlassen von Jerusalem wirklich auf, sein Amt als Haupt der Kirche auszuüben ? Zeigen ihn die Texte in einem Abhängigkeitsverhältnis von Jerusalem » ? — Um dies darzulegen stützt sich Cullmann erstens auf den Bericht des Apostelkonzils, zweitens auf die näheren Umstände des Zwischenfalls von Antiochien. Der Bericht des jerusalemischen Konzils aber birgt, in der Form wie er im Kap. 15 der Apostelgeschichte vorliegt, nicht wenige Schwierigkeiten. Manche Autoren nehmen an, Lukas habe hier zwei verschiedene Ereignisse zusammengekoppelt : eine erste Apostelversammlung, auf der die Frage der Aufnahme der Heiden erörtert wurde ; eine andere, spätere Zusammenkunft, auf der das den Heidenchristen ein Minimum von Gesetzesvorschriften auferlegende « Dekret » erlassen wurde (Cullmann S. 49). Wenn man aber annimmt, das « Dekret » sei erst später, und unter veränderten Umständen, promulgiert worden, wie kann man dann da noch behaupten, es sei Jakobus gewesen, der, weil er « aus dem Gehörten die Schlußfolgerung zieht und das 'Dekret' formuliert » (Cullmann S. 49), den Vorsitz der Verhandlungen geführt habe ? Anderseits ist es ungenau, die Rolle des Petrus auf diejenige eines Missionars zu beschränken, der die Erfahrungen seiner Tätigkeit erzählt. In Wirklichkeit nimmt Petrus auf ein einziges Ereignis Bezug, das stattfand, als er nach der Meinung von Cullmann noch Vorsteher der Gesamtkirche war : die unter der Eingebung des Heiligen Geistes erfolgte Taufe des Hauptmanns Kornelius. Er spricht als erster, und seine Rede geht darauf hin, die Frage zu entscheiden, und zwar nicht auf Grund von willkürlichen Ansprüchen, sondern kraft göttlichen Willens, der sich ihm, dem Vorsteher der Kirche, kundtat. So wäre es vielleicht besser, im Einklang mit verschiedenen Autoren sich die Ereignisse des 15. Kapitels der Apostelgeschichte folgendermaßen vorzustellen : zunächst eine Versammlung der Apostel, wobei Petrus den Vorsitz führte, und auf der beschlossen wurde, daß die Heidenchristen völlige Freiheit genießen (Befreiung von den alten Gesetzesvorschriften), wie dies auch Paulus Gal. 2 betont ; eine andere Versammlung, die bedeutend später stattfand, höchst wahrscheinlich unmittelbar vor den Ereignissen, die Apg. 21, 15-26 berichtet werden. Anläßlich dieser wurde das « Dekret » erlassen, auf das Apg. 15, 20 anspielt. Auf dieser zweiten Zusammenkunft führte tatsächlich Jakobus den Vorsitz, Petrus weilte schon fern.

Was den Zwischenfall von Antiochien, von dem Paulus im Galaterbrief berichtet, betrifft, fragen wir, ob er wirklich folgende Worte rechtfertigen kann : « Immerhin hängt Petrus in dieser Stellung eines Leiters der judenchristlichen Mission von Jerusalem ab. Daraus erklärt es sich, daß er nach Gal. 2, 12 die 'Jakobusleute' zu fürchten hat und sich ihretwegen 'verstellen' muß » (Cullmann S. 42) ? Gewiß, Petrus hat « Angst gehabt vor den Leuten der Beschneidung » (daselbst Anm. 61a), und wir hätten unrecht, die Ausdrücke von Paulus abschwächen zu wollen. Aber hatte er Angst vor ihnen, weil sie Abgeordnete des Jakobus waren, die Vertreter einer Autorität, die er anerkannte, oder hatte er einfach Angst, weil er ihre fanatische Gesinnung kannte ? Halten wir zunächst fest, daß es nicht leicht ist, die genaue Bedeutung jener « Leute des Jakobus » zu bestimmen. Wir können hier nichts besseres tun, als die Worte von Professor Bonnard aus seinem jüngst erschienenen Kommentar zum Galaterbrief zitieren : « Stehen wir wirklich vor einer ersten Art kirchlicher Visitation ? Soll der Name Jakobus Jerusalem bedeuten ? Kommen diese Leute wirklich in seinem persönlichen Namen und im Namen der Kirche ? Alle diese Fragen stellen sich dem Exegeten, können aber nicht eindeutig beantwortet werden. » Anderseits steht fest, daß es in Jerusalem eine ganze Partei bekehrter Juden gab, besonders aus den Kreisen der Pharisäer (Apg. 15, 5), die sich nie mit der Abschaffung des Gesetzes, der Beschneidung und der übrigen Vorschriften, abfinden konnten. Diese Partei stützte sich vorzüglich auf Jakobus, der persönlich dem Festhalten an der alten Observanz günstig gesinnt war. Man sieht ihn schon etwas ungehalten, als Petrus das erste Mal einen Heiden, den Hauptmann Kornelius, zur Taufe zuläßt (Apg. 11, 1 ff.). Es handelte sich um eine Partei von Gewaltsamen, die, wie wir später sehen, Paulus mit Haß verfolgen und Unkraut in die von ihm gegründeten Kirchen sähen. Petrus, man muß es anerkennen, hatte nicht das gleiche Temperament wie Paulus ! Wenn er nachgab, so deshalb, weil er jene Hitzgeister kannte, die die junge Kirche mit Zwietracht und Schisma zu zersetzen drohten. Wir müssen auch zugeben, daß diese Befürchtung nicht falsch war. Wir wissen, daß jene Judenchristen von Jerusalem nach dem Tod des Jakobus, der für sie die Rolle eines Vermittlers und Besänftigers gespielt haben muß, sich immer mehr durch übertriebene Betonung des Gesetzes von der Kirche entfernten, um jene Splittergruppe, Ebioniten oder andere, zu bilden, die sich schließlich unseren Blicken entzieht. Daß der Kreis dieser aufrührerischen Judenchristen von Anfang an Jakobus über Petrus zu stellen versuchte, davon haben wir fast Gewißheit. Verschiedene Schriften, wie z. B. die Pseudo-Clementinen, bekräftigen dies. Aber kann man deshalb sich gerade auf diese Schriften stützen, um zu beweisen, Jakobus habe wirklich auf die Gesamtkirche jenen Primat ausgeübt, von dem sich Petrus entledigte ? Im Gegenteil, nichts erlaubt uns anzunehmen, Petrus sei, als er nach Rom kam, nicht mehr im Besitz des von Christus ihm übertragenen Primats gewesen. Mit welchem Recht, so müssen wir weiter fragen, hätte er überhaupt auf ihn so kurze Zeit, nachdem er damit bekleidet wurde, verzichten können ? Wieso hätten denn die Evangelisten Matthäus, Lukas und Johannes sich die Mühe genommen, die feierlichen Worte Christi aufzu-

schreiben, oder doch wenigstens mehr oder weniger auf sie anzuspielen, wenn ihre ganze Wirkung darin bestanden hätte, Petrus einen beschränkten, kurzlebigen Primat zu übertragen ?

Im zweiten Teil seines Werkes behandelt Cullmann im besonderen den Primattext, wie er bei Mt. 16, 17-19 vorliegt. Auch hier wird man mit Freude sehen, wie ein protestantischer Gelehrter die Authentizität des Textes verteidigt und annimmt, das Ziel jener Worte sei gewesen, Petrus einen wirklichen Primat im Apostelkollegium und eine eigentliche Rechtsgewalt über die gesamte Kirche zu verleihen. Man ist der Ansicht, das Logion sei von Christus nicht anläßlich des Bekenntnisses von Cäsarea, wie es Matthäus möchte, gesprochen worden, sondern im Verlauf des Abendmahles, wie dies Lukas, ja sogar Johannes, nahezulegen scheinen. Die Hypothese scheint ziemlich annehmbar zu sein und würde der Eigenart des griechischen Redaktors des ersten Evangeliums entsprechen. Sie bringt im übrigen dem historischen Wert der bei Matthäus überlieferten Worte keinen Abbruch.

Cullmann nimmt also an, daß diese Worte einen wirklichen Primat, wie wir ihn verstehen, an Petrus verliehen haben. Doch glaubt er, diese Worte können sich nur auf Petrus, und dies in einem unübertragbaren Sinn, beziehen. Deshalb wird folgende, im übrigen völlig berechtigte, Unterscheidung gemacht : « Wir haben gesehen, dem Petrus wird zweierlei verheißen : 1. er ist der Fels für die kommende Kirche, die gebaut wird ; 2. er hat in der Kirche, deren Bau begonnen wird, die Leitung inne. Dem entspricht es, daß Petrus im Urchristentum eine doppelte Rolle spielt : die einmalige des Apostels und die in der Kirche sich fortsetzende des Leiters der Kirche » (Cullmann S. 241). Es ist klar, und wir hätten unrecht, es zu leugnen, daß Petrus als Apostel, als eminenter Zeuge der Auferstehung Christi, zu Beginn der Kirche eine völlig unübertragbare Rolle gespielt hat. Das Zeitalter der Apostel, der Zeugen des Lebens und der Auferstehung Christi, der « Fundamente », die die Apostel sind, ging mit dem Hinscheiden des letzten von ihnen zu Ende. In diesem Sinn kann und muß man sagen, daß dieses Wort Christi : « Du bist der Fels, und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen » von Petrus in einer ganz besonderen Weise galt, in einer Weise, wie sie niemand anders nach ihm für sich in Anspruch nehmen kann. Man ist also nicht berechtigt, diese Worte im strengen Sinn auf die Nachfolge der Päpste anzuwenden, um auch aus ihnen « Felsen » zu machen, auf denen die Kirche Christi ruht.

Doch schließt dieses Wort des Herrn einen besonderen Primat, eine eigentliche Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Urkirche ein. Diesen Primat, der sowohl bei der Verheißung Mt. 16, 19 (Vollmacht zu binden und zu lösen), als auch im Text von Jo. 21, 15-27 (« Weide meine Schafe ! ») deutlich hervortritt, hat Petrus denn auch in Wirklichkeit ausgeübt. Diese Rechtsgewalt aber, diese Rolle als Leiter, bezieht sich nicht notwendigerweise auf den Apostel Petrus als solchen. Demzufolge sieht man nicht ein, aus was für einem Grund Petrus diese Gewalt nicht auch einem andern hätte weitergeben können. Auch gerät Cullmann hier mit seinen Erklärungen deutlich in Verlegenheit. Er gibt wohl zu, « Die Apostel übergaben

jenen Männern [den Presbytern] die Leitung [der Kirchen], nicht aber ihr eigenes Apostelamt » (Cullmann S. 247). Noch mehr : « Wir haben gesehen, Leitung muß es in der Kirche auch nach der apostolischen Zeit der Grundlegung bis heute geben, und in dieser Hinsicht mag des ersten Kirchenhauptes Leitung Vor- und Urbild sein » ; doch fügt man auf der Stelle bei : « nicht mehr als das » (Cullmann S. 255). Petrus kann als Vorbild des Hirten betrachtet werden, als Vorbild an das sich die folgenden Hirten der Einzelkirchen halten sollen ; aber : « nicht mehr als das ! » — Wieso diese Einschränkung ? Es ist wahr, daß es ohne Zweifel eitel wäre, bei der Auslegung von Mt. 16, 17-19 in bezug auf die Nachfolge des Petrus in seinem Primat einen ausdrücklichen Willen Christi suchen zu wollen. Wenn es aber die Absicht Christi war, daß die Kirche von Anfang an von einem Einzelnen geleitet werde ; wenn anderseits das Bedürfnis der Kirche geleitet zu werden bis zum heutigen Tag weiter besteht ; und wenn man endlich anerkennt, daß die Apostel die von ihnen ausgeübten Gewalten an andere nach ihnen weiter gaben, wieso soll man denn da nicht anerkennen, daß auch Petrus die ihm von Christus über die gesamte Kirche gegebene, höchste Gewalt an andere weitergeben konnte und auch wirklich gab ? — Weil er sich selbst ihrer entledigt hatte ? — Die Grundlagen einer solchen Hypothese sind, wie wir gesehen haben, zu schwach. — Weil im Neuen Testament nichts darauf hinweist, daß ein solches Amt an die Kirche von Rom übergehen sollte, und weil außerhalb Rom keine andere Kirche einen solchen Primat für sich beansprucht ?

Gewiß, das Neue Testament sagt nichts über die Beziehung zwischen Petrus und Rom aus (Cullmann S. 256). Doch geht es hier um die Geschichte, um die von Gott geleitete Geschichte, die diese Beziehung dartut. Am Anfang war das Zentrum der Kirche Jerusalem. Man glaubte, das Christentum würde sich ganz normal innerhalb des Judentums entwickeln. Nachdem jedoch die Aufnahme der Heiden im Prinzip anerkannt war, folgte von Seiten der Juden eine gewisse Verhärtung der Opposition. Diese entwickelte sich schließlich zu einer radikalen Trennung von Juden und Heiden. Wie sollte man da, unter diesen Umständen, den Blick nicht nach Rom, dem Mittelpunkt der damaligen heidnischen Welt, wenden ? Die Apostelgeschichte und auch die Briefe des hl. Paulus weisen an verschiedenen Stellen auf den Wunsch von Paulus, das Evangelium nach Rom zu bringen, hin. Ist es wirklich Zufall, wenn diejenigen, die Cullmann als die Leiter der judenchristlichen und heidenchristlichen Mission betrachtet, sich am Ende ihrer Laufbahn in Rom zusammenfinden und dort für den Namen Christi Zeugnis ablegen ? Die beiden Apostel sahen wohl schon voraus, was die Worte Christi durchblicken ließen, und was die Geschichte in einigen Jahren deutlich machen sollte : die Verwerfung Israels ; an seine Stelle treten die Heiden als neues Gottesvolk ; besiegelt wird diese Entwicklung durch den Untergang des Tempels. Lag es da nicht in der Natur der Sache, aus Rom, dem Mittelpunkt der damaligen Welt, auch das Zentrum des allumfassenden Christentums zu machen ?

Freiburg. *M.-E. Boismard* O. P.

« Expleto terrestris vitae cursu »

Die folgenden Zeilen wollen einen ganz bescheidenen Beitrag bieten zur Frage nach der Weise des Heimganges der Gottesmutter aus diesem irdischen Leben. Bekanntlich hat die Apostolische Konstitution « Munificentissimus Deus » nicht entscheiden wollen, auf welche Art und Weise Maria den irdischen Lebenslauf vollendete, sie sah von einer solchen Entscheidung ab wohl auch mit Rücksicht auf die verschiedenen Schulmeinungen, deren die Apostolische Konstitution keine ausdrücklich ablehnen oder gar verurteilen wollte. Darum wählte Pius XII. eine beiden Meinungen gegenüber offene Formulierung, welche also dem Wortlaute nach weder den Tod Mariens noch ihr Nichtsterben behauptet. « Definimus divinitus revelatum Dogma esse : Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, *expleto terrestris vitae cursu*, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam. » [1] Das Hinscheiden Mariens wird mit den Worten ausgesprochen « Expleto terrestris vitae cursu ». Es wird also nur definiert nach Beendigung des irdischen Lebenslaufes sei Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden. Alle an der Vorbereitung der Konstitution beteiligten Theologen sind einmütig der Meinung, Pius XII. habe hinsichtlich der Art und Weise, wie sie den irdischen Lebenslauf vollendete, ob durch Tod oder Nichtsterben, den Theologen Freiheit belassen [2]. Darum die « elastische » Formulierung.

Damit ist aber keineswegs gesagt, man solle nun diese Frage auf sich beruhen lassen und es lohne sich des weitern Nachdenkens darüber nicht mehr. Im Gegenteil der Vorsitzende des ersten internationalen marianischen Kongresses Card. Pizzardo, ermunterte die Teilnehmer geradezu, sich nun auch um die Klärung dieser Frage zu bemühen [3]. Demgemäß haben denn auch die Theologen beider Richtungen, solche, die den Tod Mariens annehmen und solche, die ihn leugnen, versucht, ihre jeweilige These durch Hinweise auf die Tradition, durch theologische Gründe und durch eine Beweisführung aus der Konstitution selbst zu stützen. Jede Richtung glaubt Gesichtspunkte geltend machen zu können, die eine Auslegung der Formel

[1] Pius XII., Constitutio apostolica « Munificentissimus Deus ». AAS XLII (1950), 770.

[2] F. Maggioni, La morte della Madonna in scritti recenti. La Scuola cattolica. LXXXI (1953) S. 36-37.

[3] Alma Socia Christi. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae. Anno Santo MCML celebrati. Vol. I, Academia Mariana, p. 104. Romae 1951.

« expleto terrestris vitae cursu » im Sinne des Todes beziehungsweise im Sinne eines todlosen Heimganges nahezulegen scheinen. Nur die Gründe, welche der Konstitution selbst entnommen werden, seien hier angeführt.

Für den Tod Mariens scheint gemäß der Konstitution Folgendes zu sprechen : « Munificentissimus Deus » zitiert eine Anzahl Autoren, welche ausdrücklich den Tod Mariens lehrten (Sacramentarium Gregorianum, Modestus von Jerusalem, der hl. Antonius von Padua, der hl. Bonaventura, der Franz von Sales, der hl. Alfons von Liguori) ; der Papst spricht nur von der Bewahrung vor dem Verfall des Leibes der Gottesmutter im Grabe, nicht aber von der Bewahrung vor dem Tode. Die Lehre vom Tode Mariens war immer ausgesprochen in den liturgischen Gebeten der Kirche, war angenommen vom Glauben des katholischen Volkes und diesem Glauben habe der Heilige Vater nicht entgegentreten wollen und können. Pius XII., der doch eine Anzahl Gegner der Unsterblichkeit Mariens aufführe, nenne nicht einen einzigen Theologen oder Kirchenvater, der sich für die Unsterblichkeit der Gottesmutter einsetze. Zudem sei zu beachten, daß der Papst in der Aufzählung der den Tod Mariens lehrenden Theologen nicht als bloß berichtender Historiker, sondern als Verwalter des Lehramtes spreche, der gerade mit diesen Angaben eine integrale Vorstellung vom Privileg der Assumptio habe vermitteln wollen. Alledem müsse man entnehmen, Pius XII. habe trotz der sehr klugen und weiten Formulierung in der Definition selbst, doch für den Tod Mariens eintreten wollen.

Die Theologen, welche sich für die Unsterblichkeit der Gottesmutter einsetzen, buchen für sich die Tatsachen, daß der Papst bewußt den Tod Mariens übergehe, weil er ihn nicht annehme ; der Begriff der Assumptio beinhalte nur die Verherrlichung des Leibes und der Seele, man müsse darum Tod und Auferweckung gänzlich davon ausschließen. Der Papst vermeide es, wo er in eigener Person und nicht bloß referierend spreche, den Tod Mariens zu erwähnen. Man fügt hinzu, die Sekret des Himmelfahrtsfestes enthalte nicht mehr wie früher eine Andeutung des Todes (nämlich « pro condicione carnis migrasse cognoscimus »). So sei zu erwarten, daß die Zahl der Theologen anwachsen werde, die das « Expleto terrestris vitae cursu » im Sinne der Unsterblichkeit Mariens verstehen.

Die Voraussetzung aller Theologen scheint also diese zu sein : die Formulierung « expleto terrestris vitae cursu » ist indifferent hinsichtlich des Sterbens und Nichtsterbens, sie ist im *kirchlichen Sprachgebrauch* nicht determiniert, als sei diese oder jede Weise des Hinscheidens aus dieser Welt schon mitbestimmt, sie kann das Hinscheiden durch Tod ebensowohl als den todlosen Heimgang meinen.

Stimmt diese Voraussetzung, oder wird die Prägung « expleto terrestris vitae cursu » doch von der Kirche in einem ganz bestimmten Sinn angewandt ? Gibt es etwa schon Jahrhunderte hindurch gebrauchte liturgische Texte, welche mit diesen Worten ein Hinscheiden aus diesem Leben auf dem Wege des Todes bezeichnen ? Wenn dem so wäre, so könnte man jedenfalls nicht mehr behaupten, im Sprachgebrauch der Kirche sei diese Formel ganz indifferent und man könnte geneigt sein, Schlüsse zu ziehen

für den Sinn dieser Worte in der dogmatischen Definition von « Munificentissimus Deus ».

Nun findet sich tatsächlich im Offizium der hl. Agnes von Montepulciano (20.4) im Missale Ord. Praed. folgende Postcommunio : « Sacratissimi corporis et sanguinis tui Domine sanctificati libamine, praesta, *ut huius vitae cursu laetanter expleto* intercedente B. Agnete Virgine Tibi acceptissima aeternis gaudiis perfrui mereamur. » Von ganz undedeutenden Abweichungen abgesehen, haben wir hier in dieser Postcommunio den gleichen Wortlaut wie in der Definition der Apostolischen Konstitution. Welcher Sinn liegt aber hier diesen Worten zugrunde ? Diejenigen, von denen das *explere vitae cursum* ausgesagt wird, sind die bittenden Gläubigen. Der Modus aber, in dem diese den Lauf dieses Lebens vollenden, ist sicher der Modus des Todes, was der Zusammenhang eindeutig dartut. Wir, die hier Bittenden, vollenden den Lauf dieses Lebens durch den Tod. Nicht aus dem Wortlaut als solchem, sondern aus dem Zusammenhang ergibt sich dieser in der Postcommunio gemeinte Sinn, insofern nämlich einerseits bekannt ist, daß es ohne spezielles Privilegium, das aber für keinen der hier Bittenden angenommen werden kann, ein explere huius vitae cursum nicht gibt ohne den Tod und zudem zahllose Menschen, die dieses Gebet gesprochen haben, tatsächlich gestorben sind.

Läßt sich nun aus der Bedeutung der Formel « Expleto huius vitae cursu » in dieser Postcommunio etwas Sicheres entnehmen über den Sinn derselben Worte in Munificentissimus Deus ? » Können die sogenannten « Mortalisten » diese determinierte Bedeutung buchen für ihre These vom Tode Mariens durch Berufung auf den eindeutigen Sinngehalt im Offizium der hl. Agnes ? Eines wenigstens scheint sicher zu sein : Sie können den « Immortalisten » gegenüber geltend machen, daß die Nichterwähnung des Todes in der Formel, sofern man den kirchlichen Sprachgebrauch in Betracht zieht, noch keineswegs die Unsterblichkeit Mariens näher legt. Im Lichte dieses kirchlichen Sprachgebrauches, wie er sich in der Postcommunio manifestiert, scheinen sie sogar ein Recht zu haben, die Definition im Sinne der Sterblichkeit Mariens zu deuten.

Aber auch hier darf man keine von Voreingenommenheit beeinflußten übereilten Schlüsse ziehen. Denn es bleibt trotz der ganz bestimmten Bedeutung in der Postcommunio wahr : Die Formel « expleto terrestris vitae cursu » ist an sich indeterminiert, sie ist indifferent hinsichtlich des Modus des Hinscheidens, sie bleibt an sich offen für einen doppelten Sinngehalt.

Aus dem unmittelbaren Kontexte ist auch nichts zu entnehmen, was einen Anlaß bieten würde, den determinierten Sinn zu unterlegen, wie es in der Postcommunio geschehen mußte. Der Kontext gibt nur den Terminus a quo, das irdische Leben, und den Terminus ad quem, die Seele und Leib erfassende Glorie des Himmels an. Und bezüglich der Person, von der das explere terrestris vitae cursu ausgesagt wird, steht eben nicht fest, wie bei den Bittenden in der Postcommunio, daß sie sterblich ist, sondern gerade dies steht in Frage, auf welche Weise sie den Lebensweg beschloß.

Wenn wir also auch nicht sagen dürfen : weil in der Postcommunio die Formel einen ganz bestimmten Sinn hat, so muß sie denselben bestimmten Sinn in der dogmatischen Definition haben, so wird man den kirchlichen Sprachgebrauch, wie er schon vor der Definition feststellbar war, in das Gesamt der Beweise für diese oder jene These berücksichtigen müssen. Sollte sich die derzeitige sententia communior, Maria sei gestorben, mehr und mehr durchsetzen, so werden die Theologen nach Beibringung wirklich stichhaltiger theologischer Gründe sich an die Formulierung der Postcommunio erinnern : « Sacratissimi corporis et sanguinis tui Domine sanctificati libamine praesta, ut *huius vitae cursu laetanter expleto*, intercedente B. Agnete Virgine Tibi acceptissima aeternis gaudiis perfrui mereamur. »

Freiburg. *A. Hoffmann* O. P.

Literarische Besprechungen

Heilige Schrift

Bibel-Lexikon. Herausgegeben von **H. Haag,** Professor der alttestamentlichen Exegese in Verbindung mit **A. van den Born** und zahlreichen Fachgelehrten. Erste bis dritte Lieferung. — Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger, 1951-52. 612 Sp.

Die *erste Lieferung* (Sp. 1-196) des neuen Bibellexikons macht einen sehr befriedigenden Eindruck. Sie entspricht tatsächlich allen berechtigten Erwartungen in vollem Ausmaße. Was uns hier vorliegt, ist nicht eine einfache Übersetzung des niederländischen «*Bijbelsch Woordenboek*» (Roermond 1941), sondern eine wirklich neue Bearbeitung der holländischen Vorlage. Und diese Bearbeitung ist mit hervorragender Fachkenntnis und großem Geschick vorgenommen von Prof. Haag und seinem ständigen Mitarbeiter Dr. A. v. d. Born, der auch bei der niederländischen Ausgabe schon in maßgebender Weise beteiligt war. Für jeden wichtigeren Artikel ist die neueste Literatur bis 1950, gelegentlich sogar bis 1951 einschließlich, nachgetragen worden, wie man sich leicht überzeugen kann bei Durchsicht der Literaturangaben zu Artikeln wie z. B. Achior, Agrapha, Alphabetische Lieder, Anthropomorphismen, Aramäer, Arjok, Armut, Aschera, Auszug der Israeliten aus Ägypten.

In einem Bibellexikon bieten natürlich die in den Bibelbüchern so überaus zahlreich vorkommenden Eigennamen (Personen-, Länder-, Völker- und Ortsnamen) einen Großteil der Stichwörter. Daneben aber werden auch biblische Begriffe behandelt wie z. B. Abbild Gottes, Abrahams Schoß, Apostel usw. usw., und weiter liefern auch solche Begriffe Stichwörter, die zwar an und für sich nicht ausschließlich biblisch sind, zu denen aber die biblischen Schriftsteller in maßgebender, oder doch in beachtenswerter Weise Stellung genommen haben. Wir denken hier an Begriffe, wie etwa : Abgötterei, Arbeit, Armut, Asylrecht u. d. m. Und dann gibt es noch Themata, die zwar in der Bibel selbst nicht erwähnt werden, über welche aber heute ein aufgeschlossener Bibelleser sich gerne etwas näher orientieren möchte ; wir denken hier z. B. an Themata wie : Achtzehngebet, Agrapha, Akkadisch, Alphabet, Amarna, Amulett, Aristeasbrief, Authentizität, Autorität. Es ist für einen Mann, der mit der einschlägigen Literatur vertraut ist, nicht besonders schwierig, über diese und derartige Themata eine größere Abhandlung zu verfassen ; schwierig ist es, darüber eine kurzgefaßte Orien-

tierung zu bieten, die das notwendigerweise beschränkte Ausmaß eines Lexikonsartikels nicht übersteigt. Und diese schwierige Aufgabe finden wir hier meistens in sehr befriedigender Weise gelöst. Als Musterbeispiel knapper, doch genügender Orientierung, möchten wir verweisen auf die Stichwörter « Amarna » und « Aramäisch ».

Die *zweite Lieferung* (Sp. 197-388) umfaßt die Stichwörter *Bibel* bis *Emmanuel*. Auch hier findet man eine ganze Reihe von bei aller von vornherein gebotenen Knappheit sehr gut bearbeiteten Stichwörtern; wir möchten im Besonderen hinweisen auf Artikel wie : *Bundesbuch*, *Buße*, *Dekalog* und *Ehescheidung*.

Daß die Herausgeber ständig bemüht bleiben die neueste Literatur zu berücksichtigen, ersieht man aus Artikeln wie etwa *Byblos*, *Charan*, *Chronik* und *Deuteronomium*. Unter dem Stichwort *Diatessaron* hätte man dementsprechend eine Erwähnung erwartet der beiden jüngsten einschlägigen Publikationen des Bibelinstitutes der Patres Jesuiten in Rom : S. Lyonnet, *Les origines de la Version Arménienne et le Diatessaron* (1950) und Giuseppe Messina, *Diatessaron Persiano* (1951). Das erstgenannte Werk wird hier unter dem Stichwort : « *(alte) Bibelübersetzungen* » (Sp. 229) bereits vermerkt. Beim Stichworte « *Chiliasmus* » wäre wohl noch ein Hinweis auf das Dekret des Hl. Offiziums vom 21. Juli 1944 (*Acta Apostolicae Sedis* 36, 212) nachzutragen. Das Alter der äthiopischen Bibelübersetzung (Sp. 229) scheint uns etwas zu hoch angesetzt zu sein. In den ersten christlichen Zeiten Äthiopiens, als das Christentum in Aksum und Umgebung noch beschränkt war auf den Hof, und solche Kreise die Beziehungen zum Ausland unterhielten, wird man sich wohl des Griechischen als Kultsprache bedient und die Heiligen Bücher in griechischer Sprache gelesen haben. Die Übersetzung der Heiligen Schriften in die damalige nordäthiopische Landessprache (Ge'ez) dürfte wohl erst nach der Ankunft der « *neun römischen Heiligen* » (Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts) erfolgt sein.

Die *dritte Lieferung* (Sp. 389-612) umfaßt die Stichwörter *Emmaus* bis *Gottesknecht* und zeigt von neuem die bereits erwähnten Vorzüge dieses Bibellexikons. Hervorragend gut bearbeitet sind hier Artikel wie etwa : *Erbauung*, *Erben* und *Friede*. Die Lieferung enthält auch einige für die deutsche Ausgabe neu verfaßte Beiträge : *Erlösung* (A. van den Born), *Erwählung* (P. van Imschoot), *Evangelium* und *Gebet* (beide von W. Grossouw), *Gleichnis* (ebenfalls von W. Grossouw). Neuere und neueste Literatur werden fortlaufend berücksichtigt, wie man konstatieren kann bei Stichwörtern wie etwa *Esdras*, *Ezechiel*, *Finsternis* oder *Gezer*. Bei der Frage nach der Autorschaft des Buches Ezechiel wäre neben Berücksichtigung von Flavius Josephus, *Antiq.* 10, 5, 1, vielleicht noch ein Hinweis auf die Bāraytā *tBab, Bābā Bātrā*, fol. 15a, angebracht gewesen, weil diese Talmudstelle unmißverständlich auf eine schon im zweiten nachchristlichen Jahrhundert unter den Rabbinern vorkommende Überlieferung hindeutet, nach der das besagte Buch von *mehreren* nachexilischen Verfassern herrühren soll. Zur Ezechiel-Literatur und namentlich zu William A. Irwin, *The Problem of*

Ezekiel (Chicago 1943), wäre jetzt ein Aufsatz von der Hand des gleichen Verfassers : *Ezekiel Research since* 1943 in der Zeitschr. Vetus Testamentum 3 (1953) 54-66, nachzutragen. Die vom Assyriologen FRITZ HOMMEL seinerzeit vorgeschlagene Gleichsetzung Goliath = Alyattes dürfte noch immer nicht genügend gesichert sein um als « wahrscheinlich » (Sp. 602) bezeichnet zu werden. Der König Dejotaurus (Sp. 502) schließlich ist wohl ein einfacher slip of the pen für Dejotarus.

Freiburg. *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

C. Spicq O. P. : L'épître aux Hébreux (Etudes Bibliques). I. Introduction. — Paris, J. Gabalda, 1952. 445 pages ; II. Commentaire. Paris, J. Gabalda, 1953. 457 pages.

Le T. R. P. Spicq, professeur d'exégèse du Nouveau Testament aux Facultés dominicaines du Saulchoir, avait déjà donné dans la collection des Etudes Bibliques un commentaire sur les épîtres pastorales ; les deux nouveaux volumes dont nous devons rendre compte ici concernent l'épître aux Hébreux. Le premier, ne contenant que l'Introduction, se recommande par son érudition éblouissante et la richesse de ses analyses. On aurait même aimé parfois plus de sobriété, et la crainte nous poursuit sans cesse d'être accablés sous le poids de tant de science ! Si certains chapitres n'échappent pas à la sécheresse inhérente à toute introduction, d'autres au contraire sont débordants de richesse théologique et de vie. Après avoir précisé le but et le caractère de l'épître (chap. I), qu'il faut tenir pour une véritable lettre, une « parole d'exhortation » destinée à affermir dans leur foi de nouveaux convertis, ébranlés par la menace de persécutions prochaines et tentés de retourner aux splendeurs du culte judaïque, l'auteur en analyse le plan (chap. II), en reprenant à son compte la remarquable étude de L. Vaganay, parue dans le Mémorial Lagrange. On pourra regretter ici un certain manque de clarté dans l'exposé qui rend difficile parfois la véritable intelligence de la structure de l'épître pour celui qui n'a pas lu auparavant l'article auquel l'auteur se réfère. D'autre part, il aurait fallu mettre d'avantage en lumière la dualité de la quatrième partie (enseignement sur la *foi* et sur la *patience*) qui correspond manifestement aux deux sections de la seconde partie : Jésus-Christ Pontife *fidèle* et *compatissant*. Le troisième chapitre traite de l'influence de Philon sur la pensée et les modes d'expression de l'épître. Sans doute, on avait relevé depuis longtemps les rapports entre Philon et notre épître ; mais jamais ils n'avaient été étudiés avec autant de soin et de profondeur que dans cet exposé exhaustif. Il semble acquis maintenant que l'auteur de l'épître aux Hébreux fut « un philonien converti au christianisme », ce qui est important pour déterminer son identité.

Le chapitre IV développe la comparaison entre Hébreux et les Synoptiques ou les écrits johanniques. Une étude assez poussée montre bien comment toute la christologie de Hébreux est profondément enracinée dans la tradition évangélique ; on notera spécialement l'analyse approfondie des relations entre Hébreux, v. 7 et le récit de l'Agonie à

Gethsémani, telle qu'il est rapporté dans le troisième évangile. La section qui traite des rapports entre Hébreux et les divers écrits johanniques est beaucoup plus originale et poussée jusqu'en ses moindres détails. A vrai dire, elle n'entraîne pas absolument la conviction : les arguments apportés sont souvent trop généraux et parfois pas assez précis. Que Hébreux et les divers écrits johanniques aient pour but d'affermir la foi des lecteurs, c'est possible ; mais tous les écrits apostoliques n'avaient-ils pas ce but, plus ou moins directement ? Est-il certain que saint Jean, à l'opposé de saint Paul, n'ait pas conçu la Loi mosaïque en opposition avec la Loi nouvelle apportée par le Christ (cf. Jo., I, 17) ? Sans doute encore, Hébreux et Jean mettent en œuvre le parallélisme antithétique, spécialement en ce qui concerne les personnes et l'œuvre respective de Jésus et de Moïse ; mais n'était-ce pas un thème courant dans le christianisme primitif, que l'on retrouve aussi chez Paul (I Cor., 10, 1 ss. Cf. Volz, die Eschatologie, p. 194 s.) ? La différence est-elle tellement marquée entre les conceptions théocentriques de Hébreux et Jean, et les conceptions christocentriques de Paul ? Sans doute, Paul déclare souvent que le Christ se donne lui-même, se livre à la mort (p. 113, note 10), mais ne dit-il pas aussi bien que Dieu a *envoyé* son Fils (Rom., 8, 3 ; Gal., 4, 4) et *l'a livré* pour nous (Rom., 8, 31) ? Le Prologue de l'évangile et celui de Hébreux offrent des rapprochements certains, mais n'est-ce pas en vertu de thèmes chrétiens généraux, que l'on retrouve d'ailleurs dans Col., I, 15 s., Rom., I, 3-4 ; Phil., 2, 6-11 ? En définitive, la pensée de Hébreux offre d'indéniables rapprochements avec la pensée johannique, mais nous nous demandons s'ils sont assez nets, assez caractéristiques pour permettre d'affirmer que l'élaboration théologique de Hébreux « est en dépendance directe de la catéchèse johannique » (p. 109).

L'étude des rapports entre Hébreux et les lettres de saint Paul est importante, puisqu'elle doit permettre de trancher, par l'affirmative ou la négative, l'attribution de Hébreux à l'apôtre Paul. Ici encore, on pourra admirer la richesse des analyses qui se poursuivent durant 22 pages. Dès le début, le P. Spicq prend résolument position contre l'attribution directe de Hébreux à saint Paul : les divergences sont trop profondes, non seulement quant au style, mais surtout quant aux grandes lignes théologiques : thèmes essentiels de la théologie paulinienne qui sont totalement absents de Hébreux ; thèmes nouveaux que Paul avait ignorés ou pour lesquels il n'avait montré qu'un intérêt médiocre. La question semble donc résolue : ce n'est pas Paul qui a écrit l'épître aux Hébreux. D'autre part, malgré ces divergences fondamentales, Hébreux n'est pas sans offrir des affinités certaines avec la pensée paulinienne, spécialement avec la christologie des épîtres de la Captivité. Il faut donc conclure que Hébreux a été rédigée par un disciple de l'Apôtre « qui connaissait très bien les écrits de Paul, les avait lus souvent et s'en était nourri » (p. 161). Cette idée n'est pas nouvelle ; mais le P. Spicq note avec à-propos qu'il ne faudrait pas s'imaginer ce disciple « comme un esclave épistolographe ou un scribe de métier transcrivant la dictée ou même développant fidèlement les indications d'un écrivain », ici de Paul (p. 167). Il fait preuve au contraire d'une vigoureuse

personnalité et se présente comme « un Maître qui garde son autonomie de pensée et d'expression » (ibid.). S'il fut influencé par la pensée paulinienne (et johannique ?), il peut revendiquer en revanche la paternité entière de la lettre.

Cette dualité, ce complexe de ressemblances et de divergences entre Hébreux et l'ensemble du corpus paulinien explique alors pourquoi l'épître eut une fortune diverse dans les différentes églises ; reçue presque unanimement en Orient, comme émanée directement de l'apôtre Paul, elle fut au contraire longtemps tenue en suspicion en Occident, parce qu'on ne la jugeait pas œuvre d'un apôtre (chap. VI). Quel est alors son auteur véritable ? Après avoir mentionné les divers noms qui, dès l'antiquité chrétienne, ont été proposés, le P. Spicq développe la théorie qu'il adopte et qu'il défend avec une richesse d'arguments que l'on n'avait pas rassemblés avant lui. L'auteur serait cet Apollos, Juif alexandrin converti au christianisme, orateur prestigieux en même temps que féru d'Ecriture, et qui disputait contre les Juifs, leur prouvant que Jésus était bien le Messie annoncé par les Ecritures (Act., 18, 24-28). Il faut bien le reconnaître, parmi toutes les solutions proposées, celle d'Apollos est celle qui se présente avec les meilleures garanties, et la solide argumentation du P. Spicq emporte la conviction (chap. VII). L'hypothèse selon laquelle la lettre aurait été écrite pour le groupe des anciens prêtres d'Israël convertis au christianisme (chap. VIII), vivant en exil quelque part en Palestine (probablement à Césarée ou à Antioche), est aussi savamment exposée et défendue, et elle apparaît comme la plus plausible parmi la masse des hypothèses proposées. A quelle date la lettre fut-elle écrite (chap. IX) ? Sûrement avant la prise de Jérusalem, car elle suppose le Temple encore debout et le culte juif toujours en exercice ; d'autre part, c'est un écrit relativement tardif, de la deuxième génération chrétienne. On ne se trompera donc pas beaucoup en avançant la date de 67-68. Le chapitre X est consacré à développer les grandes lignes de la théologie de l'épître aux Hébreux ; nous ne pouvons en donner un résumé ici ; disons seulement toute la richesse spirituelle que le lecteur trouvera en lisant ces lignes. Ce volume d'introduction se termine par une étude sur l'utilisation de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux, une étude sur la langue de l'épître et enfin une bibliographie qui ne comporte pas moins de 32 pages !

Dans ce bref résumé, nous n'avons donné qu'une bien pâle idée de toutes les richesses contenues dans ce volume d'introduction ; non content de donner un aperçu exhaustif (mais parfois un peu indigeste !) de tout ce qui a été dit jusqu'à ce jour sur l'épître aux Hébreux, l'auteur ne craint pas d'avancer parfois des solutions personnelles, ou d'étayer des opinions déjà anciennes par des arguments nouveaux ou mieux présentés.

Le deuxième volume contient le commentaire proprement dit, rédigé en suivant les grandes articulations même de l'épître. Chaque section importante est précédée par une ou deux pages d'introduction, destinées à la replacer dans le contexte général de l'épître et à en dégager les lignes essentielles. Comme l'introduction, le commentaire se recommande par la richesse et la finesse de ses analyses, par l'abondance aussi de son érudition éblouis-

sante : presque tous les mots, toutes les expressions grammaticales, sont l'objet d'une discussion approfondie et exhaustive, donnant tous les éléments nécessaires pour porter un jugement ; on pourra se rendre compte de l'importance du « matériel » mis en œuvre en notant que chaque page ne comporte, en moyenne, que trois ou quatre lignes de texte, tout le reste étant réservé au commentaire ! Mais cette richesse même offrait un danger que l'auteur n'a pas su toujours éviter : on aurait aimé souvent plus de clarté dans l'exposé un peu touffu, plus d'ordre dans le développement des idées ou la présentation des arguments ; après lecture de certaines pages, on garde un peu l'impression d'un étalage de « fiches » soigneusement collationnées plutôt que d'un travail solidement charpenté. Parmi les pages les plus intéressantes, citons : le commentaire sur le prologue de l'épître (1, 1-4), d'une si grande richesse théologique qui l'apparente aux plus belles pages du Nouveau Testament (au Prologue de saint Jean, en particulier) ; une remarque toutefois : lorsque l'auteur se demande (p. 12) quel est ce nom dont le Christ a « hérité », il aurait pu noter le lien étroit qui semble unir les vv. 4 et 5, avec la citation du Ps. II : « Tu es mon Fils, aujourd'hui, c'est moi qui t'ai engendré » ; on rejoint alors les expressions de Paul, soit dans le discours des Actes (13, 33), soit dans l'épître aux Romains (1, 4). Citons encore, comme particulièrement riches, les commentaires sur 5, 1 ss. (définition du Sacerdoce) ; sur 8, 1 ss. (le nouveau sacerdoce du Christ) ; sur 11, 1 ss. (description de la foi chrétienne) ; partout, on retrouvera la même précision dans les analyses, appuyées sur une documentation abondante, tirées, soit du vocabulaire ou de la théologie de l'Ancien Testament, soit du vocabulaire des auteurs grecs profanes, soit des commentaires des auteurs anciens ou modernes.

Le commentaire est enrichi par une série de 11 « excursus », de 10 à 20 pages, donnant une synthèse approfondie sur tel ou tel thème central de l'épître aux Hébreux : les anges dans l'épître aux Hébreux, Melchisedech et Jésus, les deux Alliances, la foi dans l'épître aux Hébreux, etc. (pour ne citer que ceux qui nous ont paru les meilleurs). Chaque excursus est complété par une abondante bibliographie touchant le thème traité.

Ces deux volumes, par leur richesse d'information et l'abondance des renseignements qu'ils donnent, par les solutions qu'ils offrent à nombre de problèmes touchant l'introduction ou l'exégèse de l'épître aux Hébreux, deviendront « classiques », instrument de travail indispensable pour quiconque voudra désormais entreprendre une étude quelconque sur l'épître aux Hébreux : ils continuent et maintiennent haut la tradition inaugurée par le P. Lagrange dans cette collection des Etudes Bibliques.

Fribourg. *M.-E. Boismard O. P.*

F.-M. Braun O. P. : La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique (Cahiers de l'Actualité religieuse). — Casterman, Tournai - Paris. 1953. 207 SS.

Den Grundsätzen der katholischen Exegese folgend, bietet P. Braun in diesem Buche eine Spezialstudie der johanneischen Theologie, die auf dem Literalsinn der vier Abschnitte beruhrt, in denen der hl. Johannes besonders über die seligste Jungfrau schreibt.

P. Braun baut seine Argumente auf der Theorie einer gegenseitigen Abhängigkeit von Lukas und Johannes auf. Daraus folgert er, daß der hl. Johannes Berichte des verborgenen Lebens unseres Heilandes übergeht, weil er annimmt, diese seien seinen Lesern hinlänglich bekannt. Andrerseits erblickt der Autor in den Worten des Prologs « der nicht aus dem Blute, nicht aus dem fleischlichen Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren *wurde* » (1, 13-14) einen Hinweis auf die Jungfrauengeburt. Diese Leseart, Singular an Stelle des Plurals, hat ein gewichtiges patristisches Zeugnis. Dennoch stützt sie der Autor überzeugend auf Argumente, die aus der inneren Harmonie des Textes genommen werden. Nach Ansicht von P. Braun bezeugt dieser Text formell, daß das Wort ohne männliche Intervention Fleisch geworden ist, *aber nicht ohne Intervention eines Weibes.* Es scheint vielmehr, daß die unterstrichenen Worte einen zweiten Sinn ausdrücken, welcher vom hl. Johannes bei der Abfassung des Prologs miteinbegriffen wurde.

Weiter führt P. Braun aus, daß diesem Texte die Idee der göttlichen Mutterschaft zugrunde läge. Denn im vierten Evangelium ist Jesus immer der Sohn Gottvaters. Schließlich erkennen wir durch einen Vergleich dieses Textes mit Joh. 3, 3-5, wo der hl. Johannes von der Geburt aus dem Heiligen Geiste spricht, die außerordentliche Aufgabe, welche Maria in der Heilsökonomie zugedacht ist.

Eine sorgfältige Auslegung der Worte Jesu in Cana (2, 1-11) beleuchtet die einzigartige Rolle der seligsten Jungfrau.

« Weib » war nicht die übliche Anredeform für eine Mutter. Daher abstrahiert Jesus, wenn er diese Form anwendet, von seinem Sohnverhältnis. Durch die Worte, « was habe ich mit dir gemeinsam », verweigert Jesus die Bitte, da zwischen ihm und Maria keine Gemeinschaft besteht. « Meine Stunde ist noch nicht gekommen », weist auf die Stunde der Passion hin. Daher deutet Jesus Maria an, sich während seines öffentlichen Lebens bis zur Stunde seines Leidens freiwillig zurückzuziehen, während er sich selber ganz den Anordnungen des Vaters hingibt. Wenn Jesus daher die Bitte Marias erfüllt, handelt er nicht aus Gehorsam, sondern mit vollkommener Freiheit.

Die Verwandlung des Wassers in Wein symbolisiert die Vollendung des Alten durch den Neuen Bund, während die außerordentliche Freigebigkeit, welche wir in diesem Wunder erleben, ein Ausdruck der Herrlichkeit Christi ist. Aber diese Manifestation der Herrlichkeit Christi ist das Ergebnis der Fürbitte Marias. Wenn daher Seine Stunde kommt, wird ihre Fürsprache nichts Außergewöhnliches, sondern etwas Gewohntes sein, ein Faktor in der neuen Heilsökonomie.

Zu Seiner Stunde finden wir Maria am Fuße des Kreuzes. Es ist darauf hinzuweisen, daß in diesem Abschnitt (19, 17-42) jedes Ereignis auf eine Prophezeiung des Alten Testamentes hinweist. Die Anwesenheit Marias und des hl. Johannes am Fuße des Kreuzes erinnert an die Szene in der Genesis, welche den Sieg des Sohnes aus dem Weibe über die Schlange vorhersagt. Dies ist die Lesart, welcher der hl. Johannes offensichtlich gefolgt ist. In einer apostolischen Auslegung des Abschnittes der Genesis, benutzt der hl. Johannes den volleren, wörtlichen Sinn. Es ist interessant zu bemerken, daß diese Prophezeiung die Schriften des hl. Johannes stark inspiriert hat, denn der Evangelist stellt beständig den Satan und seine Nachkommenschaft Jesus gegenüber. In dieser Szene von Kalvaria erleben wir den vollkommenen Sieg Jesu über den Fürsten dieser Welt.

Was Maria anlangt, so ist die Mutter mit dem Sohne verbunden, denn das Weib in der Prophezeiung ist nicht nur die Feindin der Schlange, sondern auch Mutter der Nachkommenschaft, den Erlöser eingeschlossen.

Durch eine genaue Analyse dieser Szene kommt P. Braun zu dem Schluß, der hl. Johannes habe Maria als eine neue Eva verstanden, und dies in einem sehr klaren und tiefen Sinne. Maria ist nicht nur die neue Eva, weil sie gehorsam ist, sondern insofern sie freiwillig an der Opferung Christi teilnimmt. Für den hl. Johannes tritt Maria an die Stelle Evas, wie Jesus an die seines Vorläufers. Nun, da Seine Stunde gekommen ist, wird Marias Rolle wieder aktiv. Sie ist die Verwirklichung des Weibes in der Genesis, deren Sohn Satan den Kopf zertreten sollte.

Dies ist der Augenblick, in welchem Maria die Rolle einer getrennten Mutter mit derjenigen einer Mutter vertauscht, die frei mit dem Werke ihres Sohnes verbunden ist.

P. Braun macht eine Ausnahme in der Auslegung der Worte « Weib, siehe da, dein Sohn ! » (19, 26-28) als eines bloßen Aktes kindlicher Ehrfurcht und Liebe oder einer Illustration des Geheimnisses geistlicher Mutterschaft. Die Worte weisen eher darauf hin, daß Maria die Mutter der Gläubigen ist. Der angeführte Beweis wird aus dem Symbolismus des hl. Johannes abgeleitet. Hier, wie bei anderen Begebenheiten, in denen der Evangelist eine Gruppe meint, wenn er von einer einzelnen Person spricht, stellt der « Lieblingsjünger » gleichfalls die anderen Jünger dar, die mit Christus in Liebe vereint sind.

Setzt man diesen Abschnitt mit Joh. 19, 31-37 in Verbindung, ergibt sich, daß das neue Leben, welches durch das Herausfließen von Blut und Wasser aus der Seitenwunde Christi symbolisiert ist, zuerst Maria und dem hl. Johannes geschenkt wird, d. h. der Mutter und ihren geistlichen Kindern, deren Vertreter der hl. Johannes ist. Die Maria anvertraute geistliche Mutterschaft ist eine Ergänzung zum apostolischen Amt, das den Aposteln anvertraut wurde.

In Zustimmung zu einer johanneischen Inspiration der Apokalypse analysiert P. Braun das 12. Kapitel in Übereinstimmung mit der Mariologie wie sie im vierten Evangelium dargestellt ist. Die Ergebnisse sind überraschend.

Da das Kind männlichen Geschlechtes Christus ist, muß die Mutter

Maria sein. Das ist jener der Vision eigene Sinn. P. Braun macht geltend, daß dies auch der primäre Sinn sei. Diese Gruppierung des Messias und seiner Mutter ist in drei Abschnitten des Alten Testamentes begründet: Genesis 3, 15 — Isaias 7, 14 und Michäas 5, 2. Jede dieser Begebenheiten findet in diesem Kapitel der Apokalypse ihre Erfüllung. Der Autor zieht diese Interpretation derjenigen einer reinen Allegorie vor, wonach das Weib das Gottesvolk personifiziert.

Durch eine sorgfältige Analyse der in 12, 17 verwandten Ausdrücke weist P. Braun die Andeutungen auf die geistliche Mutterschaft nach. Die Nachkommenschaft des Weibes ist der verheißene Messias, wie es in Genesis 3, 15 vorhergesagt wurde, und die Anderen der Nachkommenschaft sind jene, die an Christi Leben Anteil haben, jene, welche die Gebote Gottes halten und die von Christus bezeugt werden. Auf diese Weise besitzt das Weib eine individuelle und eine kollektive Nachkommenschaft. Daher erhärtet dieser Text die Interpretation von Joh. 19, 26, weil ausdrücklich gesagt wird, daß Maria die Mutter der Gläubigen ist. Andrerseits verhilft der Abschnitt des Evangeliums dazu, die Identität des Weibes in der Apokalypse festzustellen. Als Mutter des Kindes männlichen Geschlechtes, Gegnerin der Schlange, ihr Kind gebärend und seinem Tode zustimmend, wird Maria die Mutter all derer, welche eins mit Christus sind.

Dennoch ist die Auslegung des Weibes als ein Symbol der Kirche damit nicht ausgeschlossen. Es gibt keinen Grund, warum das Weib nicht zugleich die seligste Jungfrau Maria und die Kirche bedeuten könnte. Denn es handelt sich hier um ein klassisches Beispiel des Überganges vom individuellen zum kollektiven Sinn. In der Tat ist die auf Eva sich beziehende Verheißung « ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe » sowohl in Maria wie in der Kirche verwirklicht worden. Zudem ist Maria der Prototyp der heiligen Mutter Kirche.

Die Geburtswehen des Weibes schließen anscheinend jede Beziehung zu Maria aus. Aber P. Braun sieht darin einen Hinweis auf die Leiden von Kalvaria und auch eine Beschreibung der Leiden Marias, wenn sie ihre Mission als Mutter der Gläubigen erfüllt.

Wie Maria mit der Kirche in den Leiden verbunden ist, so ist sie auch eins mit der Kirche in der Freude des Friedens und der Sicherheit der Wüste, im Besitze eines besonderen Platzes, der von Gott im voraus bereitet wurde. Aber während die Kirche in diesen Frieden erst am Ende der Zeit eingehen wird, nimmt das Weib der Apokalypse die Kirche vorweg. Durch einen sorgfältigen Vergleich zwischen Apok. 12, 8 und Joh. 14, 2-3 gibt P. Braun einen Hinweis auf die leibliche Aufnahme der seligsten Jungfrau in den Himmel. Wenn man die beiden Gedanken der Leiden und der Wüste einerseits, der geistlichen Mutterschaft und der leiblichen Aufnahme in den Himmel andrerseits vereinigt, schließt man natürlicherweise auf die Tatsache einer Vermittlung Marias im Werke der Erlösung. Dies ist die in Kana vorgebildete und auf Kalvaria verkündete Rolle.

Dieses Buch illustriert in hervorragender Weise die Anwendung der vergleichenden Methode in der Exegese ... die Erklärung des einen Textes durch einen anderen.

Vielleicht wäre die Einheit des Buches stärker gewahrt worden, wenn der Verfasser sich auf eine Erklärung der geistlichen Mutterschaft in den Schriften des hl. Johannes beschränkt hätte. Dementsprechend hätte man das erste Kapitel über die Verse 13 und 14 des Prologs, so interessant und informativ es auch sein mag, besser fortgelassen oder wenigstens zusammengedrängter darstellen können. Gleicherweise ist das Schlußkapitel bestrebt, die gesamte Mariologie des 12. Kapitels zu erklären. Dadurch wird aber die Einheit und Klarheit, welche den überwiegenden Teil des Buches auszeichnet, ein wenig vernachlässigt.

Für ein tieferes Verstehen der Mariologie und eine bessere Würdigung der marianischen Texte bei Johannes ist dieses Buch von großem Werte. Durch seine wissenschaftliche Behandlung dieser Abschnitte hat P. Braun viel dazu beigetragen, das biblische Fundament für die Lehre der geistlichen Mutterschaft zu legen.

Freiburg. *Fr. St. Tutas* S. M.

Dogmatik

1. **J. Brinktrine : Die Lehre von Gott.** Erster Band : **Von der Erkennbarkeit, vom Wesen und von den Vollkommenheiten Gottes.** — Paderborn, Verlag F. Schöningh. 1953. 298 SS.

2. **L. Ott : Grundriß der katholischen Dogmatik.** — Freiburg, Herder. 1952. XIX-584 SS.

3. **F. Diekamp : Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.** Zweiter Band. Zehnte, neubearbeitete Auflage herausgegeben von Dr. Klaudius Jüssen. — Aschendorff, Münster i. W. 1951. 606 SS.

4. **Pohle : Lehrbuch der Dogmatik.** Neubearbeitet von **Josef Gummersbach S. J.** Band I, 10. Auflage. — Paderborn, Verlag F. Schöningh. 1952. 702 SS.

5. **M. Schmaus : Katholische Dogmatik.** Band III, 2 : **Die göttliche Gnade.** Dritte und vierte umgearbeitete Auflage. — Max Hueber-Verlag, München. 1951. XII-466 SS.

6. **M. Schmaus : Katholische Dogmatik.** Band IV, 1 : **Die Lehre von den Sakramenten.** — Max Hueber-Verlag, München. 1952. XI-714 SS.

7. **E. Doronzo O. M. I. : De Poenitentia.** Tom. III : **De satisfactione et absolutione.** — Ex Typographia Bruce, Milwaukee. 1952. VII-708 pp.

1. Dem großen Mangel an dogmatischen Handbüchern ist nun abgeholfen. Zu den bewährten Lehrmitteln sind neue hinzugekommen, sodaß den jungen Theologen im deutschen Sprachgebiet reichliche Hilfen zur Verfügung stehen. Neu ist das Werk von Prof. Brinktrine, Paderborn. Der Verfasser schließt sich ähnlich wie Diekamp den wiederholten Weisungen der Kirche gemäß eng an den hl. Thomas an und zwar nicht nur durch gelegentliche Hinweise, sondern durch Darbietung zahlreicher Originaltexte, besonders in kontrover-

tierten Fragen (173-174, 227-234, 241-242), er folgt der thomistischen Schule. Dankbar vermerkt der Fachtheologe die für ein Handbuch außergewöhnlich eingehende Darbietung der biblischen Gottesnamen und die in ihnen sich aussprechende alttestamentliche Theologie. Die vergleichende Religionswissenschaft bot das Material zur Auswertung der außerbiblischen Bezeichnungen für Gott und die mit diesen Bezeichnungen verknüpften religiösen Vorstellungen. Die Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes legt es ja dem Theologen nahe, die Erkenntnisse der Ethnologie und Religionswissenschaft sich zunutze zu machen, wie es hier vorbildlich geschieht. Begrüßenswert ist auch die ausführlichere Beschreibung der Erscheinungen Gottes im AT und NT. Auf das Eingreifen Gottes in die Geschichte wird der Theologe so hingewiesen und vor einer zu abstrakten Vorstellung von Gott bewahrt. Gelegentlich wird auch Bezug genommen auf die protestantische Theologie (24-25). Mit Rücksicht auf praktische Bedürfnisse angesichts des in alle Schichten eindringenden Atheismus und Materialismus wurde der Darstellung der Gottesbeweise nicht nur große Sorgfalt zugewandt, sondern diese Beweise wurden in einem eigenen Anhang gesondert dargeboten. Der praktischen Verwendbarkeit des Werkes dienen auch das an den Anfang gesetzte Verzeichnis aller vorkommenden « Thesen » mit der ihnen zukommenden theologischen Note sowie die sehr reichhaltigen Literaturangaben. — Das neue Handbuch zeichnet sich aus durch große Klarheit, Reichhaltigkeit des Stoffes, Gegenwartsnähe und Treue zu den kirchlichen Weisungen, insofern sie immer wieder die Verbindung von positiver und spekulativer Theologie fordern.

2. L. Ott läßt in der Herderischen Reihe einen *Grundriß* erscheinen, der an die Stelle des gleichnamigen Werkes von Bartmann treten soll, aber viel umfassender ist und aus dem, wie der Verfasser vermerkt, seine Lehrer M. Rackl († 1948) und M. Grabmann († 1949) noch zu uns sprechen. Gerne betonen wir, daß dies Buch allen Anforderungen, die man an einen solchen Grundriß stellen kann, in hohem Maße genügt. Wer nach soliden theologischen Studien als vielbeschäftigter Seelsorger sich den erarbeiteten Stoff vergegenwärtigen möchte, findet hier einen die neuesten Forschungen und Erklärungen der Kirche berücksichtigenden Führer, er findet die klare, knappe Form, übersichtliche Aufgliederung des Stoffes, Beschränkung auf das Wesentliche und doch hinreichende Begründungen, Hinweise auf die einschlägige Literatur und auf den Doctor Communis. Für den Priester ein handliches Nachschlagewerk und für den Laien eine solide Einführung.

3. Die Tatsache, daß die Dogmatik von F. Diekamp (von K. Jüssen) neubearbeitet in zehnter Auflage erscheinen kann trotz des Vorhandenseins alter und neuer Handbücher, ist die beste Empfehlung dieses auch weit über das deutsche Sprachgebiet hinaus hochgeschätzten und in lateinischer Sprache erschienenen Werkes. Der Bearbeiter hat sich beschränkt « auf die Weiterführung der Literaturverzeichnisse, auf eine Reihe von Ergänzungen kleinern Umfanges, sowie auf mancherlei sachliche Berichtigungen und sprachliche Verbesserungen ». Die bedeutendsten Abänderungen betreffen

mariologische Fragen. Die Stellungnahme des hl. Thomas zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis wird sachlich richtiger als früher dargestellt. In dem Abschnitt vom Tode und der Himmelfahrt Mariens sind die neuesten Untersuchungen verwertet, vor allem die Konstitution « Munificentissimus Deus ». Nicht wenige Theologen werden überrascht sein im Paragraph über die Mittlerschaft Mariens in *Thesen*form die noch sehr umstrittene Meinung zu finden : « Maria ist die Mittlerin aller Gnaden und unsere Miterlöserin auch in dem Sinn, daß sie als das Urbild der Kirche in einer unmittelbaren rezeptiven Mitwirkung beim objektiven Erlösungswerke die von Christus dem Herrn verdienten Gnadenschätze in Empfang nahm, um sie den Menschen zu vermitteln (Sententia probabilis). Die Aufnahme dieser These in ein Handbuch mag den Nutzen haben, die in ihr enthaltenen wahren Gedanken weiter zu vermitteln und zu Mitarbeit an der tiefern Begründung anzuregen. Daß « Humani Generis » so wenig verwandt ist, hat wohl darin seinen Grund, daß das Manuskript bei deren Erscheinen schon angeschlossen war. — Wir freuen uns besonders dieses bewährte überarbeitete Handbuch bald wieder in den Händen vieler Theologen zu wissen.

4. Auch das Lehrbuch von Pohle kann in zehnter Auflage erscheinen. Wenn es auch eine andere theologische Schule vertritt, so verweist es doch in allen Abschnitten auf den Aquinaten und auf die Anmerkungen und Kommentare der Deutschen Thomasausgabe. Allenthalben bemerkt man die verbessernde und ergänzende Hand. Ergebnisse der Bibelforschung wurden in der Trinitätslehre und in der Darstellung der Gottesnamen zunutze gemacht. In der Lehre von der Schrift als dogmatische Quelle wurde die Enzyklika Pius' XII. « Divino afflato Spiritu » verwertet. Die sachlichen Ergänzungen und Präzisierungen finden sich vor allem in der erweiterten Einleitung in die Theologie, die nun die Lehre vom Wesen der Glaubenswissenschaft, ihrem Verhältnis zum Glauben, zur Philosophie und zur Fundamentaltheologie umfassender darbietet. In der theologischen Anthropologie vermißt man doch die Bezugnahme auf die einschlägigen Stellen aus « Humani Generis ». Auch in diesem Handbuch wurde große Sorgfalt gelegt auf die mühsame Ergänzung der Literaturangaben.

5. Von der Katholischen Dogmatik von M. Schmaus können wir wieder zwei Bände anmelden. Der glücklich erweiterte dritte Band behandelt Christi Fortwirken und Fortleben in der Welt bis zu seiner Wiederkunft, d. h. die Lehre von der Kirche und der Gnade. Der vorliegende zweite Teil dieses Bandes bietet die Lehre von der Teilnahme des *einzelnen* Menschen an dem von Christus aufgerichteten Reiche Gottes (die göttliche Gnade). Um der Auffassung von einer Verselbständigung der Gnade gegenüber dem Sakramente vorzubeugen, die zu einer Entleerung des Sakramentes führen würde, weist der Verfasser gleich in einem einleitenden Paragraphen hin auf die Zugehörigkeit und innere Bezogenheit dieser Heilswirklichkeiten zueinander. Was hier über den Sinn und das Wesen der menschlichen Teilnahme an der durch Christus aufgerichteten Gottesherrschaft, über die Teilnahme am Dreifaltigen Leben, über das Werden des Christenstandes in der Kraft

der Tatgnade, über die Fruchtbarkeit dieser Gottesgemeinschaft vorgetragen wird, ist für den Theologen wie für den aufgeschlossenen Laien in gleicher Weise bedeutungsvoll und beglückend. Zudem erweist sich der Verfasser auch in diesem und dem folgenden Bande wieder als Meister einer lebensnahen Darbietung christlichen Glaubensgutes, sodaß der so oft wiederholte Vorwurf von einer theologischen Geheimsprache, welche dem Laien den Zugang zu der Größe und Schönheit des Glaubensinhaltes zu sehr erschwere, verstummen sollte. Die Gefahren, welche eine solche sprachlich schöne, leichter verständliche und zeitnahe Darstellung in sich birgt, verkennt der Verfasser nicht. Er hat darum in dieser neuen Auflage, um Mißverständnissen vorzubeugen, die termini technici beigefügt. Die klarere Gliederung, der größere Druck, die reichhaltigen Literaturverweise erhöhen die praktische Brauchbarkeit des Werkes erheblich.

6. All dies gilt auch für Band IV, 1, der nunmehr nicht mehr die Lehre von den letzten Dingen, sondern nur noch die Lehre von den Sakramenten enthält. Für diesen Band bot die Enzyklika « Mediator Dei » große Anregungen. In der Lehre von der Teilnahme der Laien am heiligen Opfer wird in glücklicherweise der ganze Passus des Rundschreibens herübergenommen. So wird nicht nur dieses wichtige Lehrgut in korrektester Weise vermittelt, sondern auch der Sinn für kirchliche Lehräußerungen geweckt. Auch in dieser Beziehung bedeutet die Neuauflage einen Fortschritt gegenüber der frühern. Hätte es sich nicht auch gelohnt, die Ausführungen des Rundschreibens über das Wesen des Meßopfers wörtlich vorzulegen (AAS XXXIX 1947, p. 548) etwa zu Seite 302 ? Bezüglich der Mysterientheorie sind die Formulierungen ein wenig zurückhaltender (300). Im Sinne kirchlicher Äußerungen wird nun ganz klar unterschieden : Objektiver Ehezweck (finis operis) und persönliche Zielsetzungen der Ehegatten (finis operantis) (634). Die ständige Vervollkommnung der Neuauflagen der bisher erschienenen Bände lassen auch für die noch ausstehenden über die Kirche, die letzten Dinge und mariologische Fragen das Beste erwarten.

7. Die Tractatus Dogmatici des amerikanischen Theologen Doronzo gehören zu den eingehendsten Darstellungen der Sakramentenlehre, im besondern der Bußlehre, die z. Z. in Handbuchform vorliegen. Ein Band von nicht weniger als 706 Seiten ist hier der Lehre von der Genugtuung und der Absolution gewidmet. Davon entfallen rund 500 Seiten auf die Darstellung der Lehre von der Satisfactio, davon behandeln wieder 366 Seiten die Satisfaktionslehre im allgemeinen : Begriff, Möglichkeit, Bedingungen, Verwirklichung. Unterschied vom meritorischen Akt, die Bedeutung und Formen des Opus poenale. Alle diese Fragen werden im engsten Anschluß an den Doctor Communis und an seine Schule geboten, sodaß wir dieses weitausholende Handbuch als eine Monographie der thomistischen Lehre von der Satisfaktion werten dürfen. Freilich ein Lernbuch für den angehenden Theologen kann es kaum sein, aber für eine ernste Vertiefung in diese auch für die Christologie so bedeutsame Lehre bietet es wertvollste Dienste.

Freiburg. *A. Hoffmann* O. P.

Ethik

E. Welty O. P. : Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort. I. Band : Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens. — Freiburg i. Br., Herder. 1951. SS. 336.

Daß Mangel herrsche an Broschüren oder Büchern, die sich eingehend mit der sozialen Frage und allen damit zusammenhängenden Problemen beschäftigen, kann man nicht sagen. Auch von katholischer Seite liegt ein reichhaltiges Schrifttum vor. Trotzdem ersehnen nicht wenige eine kurze, klare und doch möglichst vollständige Darstellung der katholischen Sozialethik. Sie wollen einen Überblick haben über die Rechte und Pflichten des Menschen, insofern er Mitglied der Gesellschaft ist. Diesem Verlangen kommt Herders Sozialkatechismus entgegen. Von dem in vier Hauptteilen geplanten Werk, dessen Verf. der um die soziale Frage hochverdiente P. Dr. Eberhard Welty ist, liegt jetzt der erste Band vor. Er umfaßt 336 Seiten. Die drei folgenden werden wohl nicht weniger zählen. Das kann man nun nicht eine kurze Darstellung nennen. Und doch. Die Lehre wird in Form von Frage und Antwort geboten. Diese sind scharf formuliert und präzis gefaßt. Durch den Druck sind sie kenntlich gemacht und von allem andern unterschieden. Unter diesem Gesichtspunkte ist die Darstellung wirklich kurz. Wer sich an Hand dieser Fragen und Antworten schnell orientieren will, wird nicht enttäuscht. Der größere Umfang ist dadurch bedingt, daß, wie der Untertitel sagt, der Katechismus zugleich ein Werkbuch der katholischen Sozialethik sein will. Er soll denen zu Diensten sein, die in der sozialen Frage tätig sind. Er ist als Handbuch für soziale Schulungskurse, Lehrgänge und Aussprachen gedacht. Deshalb sind den kurzen Antworten immer längere oder kürzere Erklärungen beigefügt, je nach der Bedeutung der Frage. Meistens sind auch noch Texte aus den Enzykliken und Ansprachen der Päpste, die sich wie Leo XIII., Pius XI. und Pius XII. zur sozialen Frage geäußert haben, angeführt, woraus sich dann klar ergibt, daß der Katechismus wirklich die katholische Sozialethik enthält. Klar ist die Darstellung auch, denn es werden Fremdwörter und Fachausdrücke möglichst vermieden und, wo ein solches Wort gebraucht werden mußte, da wird es erklärt, so daß jeder diese Ausführungen verstehen und mit Nutzen lesen kann. Anschauliche Beispiele erleichtern das Verständnis. Das Buch wird unzweifelhaft viel Gutes in der heutigen sozialbewegten Zeit stiften.

Düsseldorf. *H. Wilms* O. P.

Philosophie

Rudolf Zocher : Leibniz' Erkenntnislehre. Ex : Leibniz zu seinem 300. Geburtstag 1646-1946 (...), hrg. von E. Hochstetter. — Berlin, Walter de Gruyter & Co. 33 + 1 SS. (Lieferung 7).

Diese kleine aber gedrängte Abhandlung erörtert (I) « die Auffassung ... die Leibniz von der Struktur der Erkenntnis, ganz unabhängig von der Frage nach ihrer Basierung ... entwickelt hat » (3-20) (II) die Frage « wie die Erkenntnis selbst » bei dem Philosophen « fundiert ist » (20-33). Während die (übrigens ausgezeichneten) Ausführungen des Verfassers zur ersten Frage verhältnismäßig wenig Neues bringen (wobei jedoch auf die Beschränkung des Rationalismus S. 19 f. hingewiesen werden darf) — scheint dem Rezensenten das Kapitel über die Begründung von großem Interesse zu sein. Prof. Zocher unterscheidet nämlich bei Leibniz « drei verschiedene Erkenntnisfundamente » : 1. « Die sachliche Autarkie der Erkenntnis », 2. « Die Gründung auf ein An-sich-erkenntnisfremdes », 3. « Die Gründung auf den göttlichen Geist » (S. 32). Ein Faksimile einer Seite der Leibniz-Handschriften in welcher der syllogistische Beweis des *principium rationis sufficientis* steht, ergänzt diese ebensowohl schöne wie nützliche kleine Abhandlung. « Russell » mit zwei « l » !

Freiburg. *I. M. Bocheński* O. P.

Johann Fischl : Logik. Ein Lehrbuch — Mit einem kurzen Abriß über Logistik. — Verlag Styria, Graz - Wien - Altötting. 1952. 156 SS.

Es handelt sich um die 2. Auflage von « Die Formen unseres Denkens » ; zugleich bildet das Büchlein den ersten Band der vom Verfasser herausgegebenen « Christlichen Philosophie in Einzeldarstellungen ». Die hier dargestellte Logik ist eine klassische und sehr elementare Lehre von « Begriff und Wort » (25-60), « Urteil und Schluß » (61-84), « Schluß und Beweis » (mit einem Kapitel über « Methode », 121-136) (85-136). Dazu kommt als ein Novum der Anhang über Logistik (137-153). Der Rezensent ist der Meinung, das Buch sei eine didaktisch gerade hervorragende Leistung — dazu ist der Inhalt auffallend korrekt. Freilich handelt es sich um eine sehr elementare Logik. Ein mathematischer Logiker wird ebenso den Vorwurf der « Blutleerheit » (der ja von jeder formalen Logik gilt) wie auch manche Mißverständnisse und unzulässige Beschränkungen im « logistischen » Anhang bedauern.

Freiburg. *I. M. Bocheński* O. P.

Vom Sinne des Hohen Liedes

Von M. A. van den OUDENRIJN O.P.

I

Der Heilige Vater Pius der XII. verlangt in seiner Enzyklika « Divino afflante » vom katholischen Exegeten Folgendes : « Mit der Kenntnis der alten Sprachen und mit den Hilfsmitteln der Textkritik trefflich gerüstet, soll er an die Aufgabe herangehen, die von allen ihm gestellten die *höchste* ist : an die Auffindung und Erklärung des wahren Sinnes der Heiligen Bücher. Dabei mögen die Schrifterklärer sich gegenwärtig halten, daß es ihre *erste* und angelegentlichste Sorge sein muß, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der *Literalsinn* der biblischen Worte ist. Diesen Literalsinn der Worte sollen sie mit aller Sorgfalt durch die Kenntnis der Sprachen ermitteln, unter Zuhilfenahme des Zusammenhangs und des Vergleichs mit ähnlichen Stellen — Hilfsmittel, die man auch bei der Erklärung profaner Schriften heranzuziehen pflegt —, damit der Gedanke des Schriftstellers klar zum Ausdruck kommt ... »

Nach der heute allgemein angenommenen Lehre unserer Systematiker gibt es überall in der Heiligen Schrift einen Literalsinn ; das ist derjenige Sinn, den die gebrauchten Termini *unmittelbar* zum Ausdruck bringen. Dieses « unmittelbar » muß aber recht verstanden werden, nämlich so, daß eine etwaige *übertragene* Bedeutung der Worte oder Ausdrücke dadurch nicht ausgeschlossen wird. Man macht deshalb Unterschied zwischen einem « *eigentlichen* » und einem « übertragenen » Literalsinn. Der eigentliche Literalsinn (« sensus literalis proprius ») liegt überall da vor, wo nach der Absicht des Hagiographen, dessen Worte im meist gewöhnlichen Sinne zu nehmen sind, in welchem man solche Worte oder Ausdrücke im alltäglichen Sprachgebrauch zu ver-

wenden und zu verstehen pflegt. Wo z. B. das Mädchen im Hohen Liede (1, 6) sagt:

> « Die Söhne meiner Mutter waren auf mich erbost:
> als Hüterin der Weinberge stellten sie mich ein »,

da sind diese Worte nach der Absicht des Dichters im « eigentlichen Literalsinn » zu nehmen. Er will damit einfach besagen lassen, daß das betreffende Mädchen es mit ihren eigenen Brüdern verdorben hatte und infolgedessen zu niedriger Arbeit am Weinberge angehalten worden war.

Der « übertragene » Literalsinn tritt da auf, wo der Hagiograph seine Ausdrücke nicht im meist eigenen, gewöhnlichen Sinne der Worte verstanden wissen will, sondern in einem Sinn, der irgendwie auf die übertragene Bedeutung eines oder mehrerer Termini beruht. So z. B. wo das Mädchen auf ihre vorhin zitierten Worte folgen läßt:

> « Meinen eigenen Weinberg habe ich nicht gehütet ».

Diese Worte sind zwar im Literalsinn, aber nicht im *eigentlichen* Literalsinn zu nehmen, weil das Wort « Weinberg » hier in übertragener Bedeutung auftritt. Was das Mädchen mit diesen Worten zu sagen beabsichtigt, ist dieses: daß sie, trotz der Maßregel ihrer Brüder, die sie aus dem Hause entfernt und in die Weinberge geschickt hatten, noch Gelegenheit gefunden hat, sich ihrem Liebhaber hinzugeben.

Es finden sich in der Bibel wohl fortlaufende Abschnitte, die keinen *eigentlichen* Literalsinn haben, sondern bloß einen *übertragenen*. So z. B. Isaias 5, 1-6 oder Ezechiel 17, 3-10. Und es würde nichts im Wege stehen, daß auch ein ganzes Bibelbuch bloß in übertragenem und durchaus nicht in eigentlichem Literalsinn aufzufassen wäre. Manche behaupten das von einer Erzählung, wie sie im Büchlein Jonas vorliegt oder im deuterokanonischen Buch Tobias. Sehr viele behaupten das nämliche in Bezug auf das Hohe Lied. Zu bemerken ist aber, daß größere Stücke, die anerkanntermaßen keinen eigentlichen, sondern bloß einen übertragenen Wortsinn haben, doch ziemlich selten sind wo die Bibelschriftsteller in eigenem Namen reden. Meistens werden solche Abschnitte im Alten wie im Neuen Testament ausdrücklich als Zitate aufgeführt, so z. B. die Fabel des Jotham über die Königswahl der Bäume im Richterbuch 9, 8-15, die berühmte Parabel des Propheten Natan, 2 Sam. 12, 1-4 und vor allem auch die vielen Parabeln des Herrn in den Evangelien.

Haben wir bei der Auslegung einer gegebenen Bibelstelle zwischen einem « sensus literalis proprius » und einem « sensus literalis translatus » zu entscheiden, dann verlangt schon der einfache gesunde Menschen-

verstand, daß wir zunächst die Ansprüche des *eigentlichen* Literalsinnes in Erwägung ziehen, einerlei ob es sich um einen Einzelausdruck, um einen Satz, um einen ganzen Abschnitt, oder eventuell um ein ganzes Buch handelt. Immer und überall hat man vorerst an den eigentlichen Wortsinn zu denken. Dazu mahnt uns auch ein berühmtes Wort des hl. Augustin, das von Papst Leo XIII. in der Enzyklika « Providentissimus » zitiert wird : *E literali et veluti obvio sensu* — das heißt in der Terminologie unserer Systematiker : vom *eigentlichen* Wortsinn — *minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat, vel necessitas cogat dimittere.* An einen übertragenen Wortsinn zu denken, ist nur da gestattet, wo dafür hinreichende Gründe vorhanden sind ; wo die nicht vorliegen, halte man sich immer an den eigentlichen Literalsinn. Und um nun auf das Beispiel aus dem Hohen Liede 1, 6 zurückzugreifen : die Schlußworte : « Meinen eigenen Weinberg habe ich nicht gehütet » wären unbedingt im eigentlichen Literalsinne zu verstehen, wäre es nicht, daß mehrere andere Stellen im Hohen Liede und namentlich 8, 12 einen bestimmten übertragenen Sinn hier so nahe legen, daß es durchaus gerechtfertigt ist, auch in den Schlußworten von 1, 6 an diesen übertragenen Wortsinn zu denken.

II

Um den Literalsinn — sei es nun ein eigentlicher oder ein übertragener — eines Bibelbuches festzustellen, ist eine Untersuchung über die Literaturgattung, zu der das betreffende Buch gehört, ein sehr wichtiges Hilfsmittel, das denn auch von Papst Pius XII. in der Enzyklika « Divino afflante » mit den anderen Hilfsmitteln gebührend erwähnt wird : « Der Exeget muß mit Sorgfalt, ohne irgend eine Erkenntnis zu vernachlässigen, die die neuere Forschung gebracht hat, festzustellen suchen, welches die Eigenart und Lebenslage des biblischen Schriftstellers war, in welcher Zeit er lebte, welche mündliche oder schriftliche Quellen er benutzte, welcher Redegattung er sich bediente . . . Es kann ja keinem entgehen, daß die wichtigste Regel für die Auslegung die ist, daß man genau bestimme, was der Schriftsteller zu sagen beabsichtigte. »

Bei der Bestimmung des Literalsinnes im Hohen Liede wird es uns dann gewiß gestattet sein, die Lieder der zeitgenössischen griechischen Bukoliker und weiter auch die Liebeslieder des Morgenlandes, wie sie uns aus älterer und neuerer Zeit in verschiedenen Sprachen überliefert

sind, heranzuziehen. Da sind an erster Stelle gewisse *ägyptische* Liebeslieder. Eine ganze Reihe Ausdrücke des Hohen Liedes, darunter auch solche, denen wir Abendländer des 20. Jahrhunderts etwas befremdet gegenüberstehen, wird man zurückfinden bei MAX MÜLLER, *Die Liebespoesie der alten Ägypter* und in den Proben solcher Liebeslieder, die ADOLF ERMAN bringt in seiner *Literatur der Ägypter*, auch in den von ALAN GARDINER nach einem Papyrus der Sammlung Chester Beatty herausgegebenen Texten usw. Eine ziemlich vollständige Sammlung in deutscher Übersetzung bietet jetzt SIEGFRIED SCHOTT, *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich 1950. Namentlich dürfte die Bezeichnung der Geliebten als « Schwester » des Liebhabers, die in der ägyptischen Liebespoesie häufig wiederkehrt, im biblischen Hochliede wohl als ein Ägyptizismus zu betrachten sein, bei dem die Hebräer, die keine Geschwisterehe kannten, sich weiter nichts mehr gedacht haben. Babylonische Ausdrücke, die mit denen des Hohen Liedes irgendwie zu vergleichen sind, hat ARTHUR EBELING gesammelt und nach ihm der Amerikaner MEEK. Arabische bieten u. a. Aloys Musil, Enno Littmann, Benno Jacob und namentlich GUSTAV DALMAN.

Schon im Jahre 1873 hatte J. G. WETZSTEIN in Bastian's *Zeitschrift für Ethnologie* einen Beitrag veröffentlicht, der namentlich durch Karl Budde zu einer gewissen Berühmtheit in der neueren Auslegungsgeschichte des Hohen Liedes gelangt ist. Wetzstein hatte bei der arabischen Landesbevölkerung in Syrien, in der Nähe von Damaskus, eine Hochzeitsfeier beobachtet, die sieben Tage dauerte, eine Dauer, die für die Hebräer und ihre Nachbarvölker auch aus der Bibel zu belegen ist ; vgl. Gen. 29, 27 und Richt. 14, 17. Solche Hochzeiten werden nach Wetzstein vorzugsweise im Frühling gefeiert ; darauf dürfte Hohes Lied 2, 10-14 zu deuten sein. Während der Feier gelten Bräutigam und Braut als König und Königin. Diesem Königspaar wird auf der Dreschtenne ein primitiver Thron errichtet. Lieder von einer besonderen Gattung, die den Namen « waṣf » führen, werden abgesungen, in denen die äußeren Vorzüge der Brautleute überschwenglich gefeiert werden, wie man das auch im Hohen Liede findet. Bei dieser Hochzeitsfeier spielen die Altersgenossen und Freunde des Bräutigams eine Rolle, die auch in der Bibel angedeutet wird ; vgl. aus dem Richterbuche 14, 11 und aus dem Neuen Testamente Jo. 3, 29. Im Hohen Liede kann man sich diese Freunde des Bräutigams leicht als Sprecher oder Singer gewisser Abschnitte denken. Die Braut hat ihrerseits ihr weibliches Gefolge ; vgl. Hohes Lied 3, 11 und im Neuen Testament die Parabel von

Matth. 25, 1 ff. Natürlich fehlt es bei der weitläufigen Hochzeitsfeier nicht an Liedern und Gesang; Spezimina oder Fragmente solcher Lieder dürften im Hohen Liede mehrere erhalten sein. In gewissen Gegenden soll es noch im vorigen Jahrhundert Sitte gewesen sein, die Braut unter bewaffneter Begleitung heimzuführen; vgl. Hohes Lied 3, 7-8. Die Braut wird herangeholt in einem Tragsessel; vgl. Hohes Lied 3, 7. Mitunter führt die Braut vor der Vermählung noch einen Solotanz, den sogenannten Schwert- oder Lagertanz auf; eine Anspielung auf einen Tanz dieser Art findet sich möglicherweise auch im Hohen Liede 7, 1 ff.

Und so hat bei den neueren Erklärern die Meinung mehr und mehr Fuß gefaßt, daß wir es im Hohen Liede mit einer Sammlung von Liedern, die bei Hochzeitsfeiern zur Verwendung kamen, zu tun haben. Die im vorigen Jahrhundert so beliebten Versuche, es als Drama oder Singspiel zu erklären, hat man jetzt ziemlich allgemein aufgegeben. Sie waren hervorgegangen aus der uralten und in sich durchaus richtigen Beobachtung, daß im Hohen Liede verschiedene Abschnitte als von verschiedenen Personen, und zwar manchmal im Dialog, zu sprechen oder zu singen gedacht sind. Sie sind gescheitert an der ebenso richtigen Erwägung, daß sich im Hohen Liede keine Spur von einer dramatischen Verwicklung oder von einer fortschreitenden Handlung aufzeigen läßt. Ebenso verfehlt dürfte es sein, das Hohe Lied aufzufassen als ein fortlaufendes lyrisches Gedicht, das von *einem* bestimmten Dichter stammt und aus *einem* Guß verfertigt und niedergeschrieben wurde. Die unverkennbare Einheit von Stil und Sprache stammt vielmehr vom *einen* Bearbeiter der im Hohen Liede vorliegenden Sammlung. Die Auffassung von der Einheit des Verfassers hat sich so lange halten können als man in der Aufschrift

שיר השירים אשר לשלמה

eine maßgebende Nachricht über diesen Verfasser zu haben glaubte. Heutzutage sieht man in solchen Aufschriften, wie sie gelegentlich auch in den Büchern der Propheten, der Spruchdichter und namentlich in den Psalmen vorkommen, nicht mehr inspirierte Aussagen der *Heiligen Schrift*, sondern einfache Einleitungsnotizen einer oft nicht einmal sehr alten Tradition, die in gewissen orientalischen Bibelübersetzungen bis ins Mittelalter hinein eine ganze Fortentwicklung erlebt haben, denen aber nur dann eine gewisse Bedeutung beizumessen ist, wenn sie im masoretischen Text und der LXX den gleichen Wortlaut aufweisen und keinerlei wichtige innere Gründe gegen die Verläßlichkeit der Mitteilung angeführt werden können. Dazu kommt die Unsicherheit, ob wir es

in der Absicht des Verfassers dieser Aufschrift bei der Präposition לְ in לִשְׁלֹמֹה wirklich mit dem « Lamed auctoris » zu tun haben. Vielleicht wäre diese Aufschrift doch wohl eher zu deuten als « Hohes Lied, das *für* Salomon ist », das dem « Salomon », nämlich dem als König gefeierten Bräutigam, *gewidmet* ist.

Die salomonische Verfasserschaft ist jetzt wohl so ziemlich allgemein aufgegeben. Ausschlaggebend dabei war erstens die Erkenntnis, daß die Sprache dieses Büchleins unmöglich als Südhebräisch des 10. Jahrhunderts vor Christus gewertet werden kann. Und dazu kam noch die Erkenntnis, daß die einzelnen Abschnitte des Hohen Liedes aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Gegenden Palästinas stammen müssen. Einzelne Lieder setzen Nord-Palästina als Heimat voraus, andere das Ostjordanland, andere hingegen die Stadt Jerusalem oder ihre nächste Umgebung. Auch das Alter der Stücke scheint verschieden. Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß gewisse Teile, obwohl in junger Sprache überliefert, inhaltlich bis ins Zeitalter Salomons, oder noch darüber hinaus zurückreichen. Die Sammlung als solche und die Bearbeitung der Lieder durch einen folkloristisch interessierten Sammler, eventuell mit selbstverfertigten Zusätzen, dürfte indessen wohl nicht älter sein als das dritte vorchristliche Jahrhundert, das Zeitalter des Bukolikers Theokritos.

III

Das Hohe Lied ist ein Bibelbüchlein, dessen kanonische Geltung bei Juden und Christen nachweislich auf Widerspruch gestoßen ist. Und das ist bei seiner Beschaffenheit leicht zu verstehen. Stoff und Behandlungsweise machen beim ersten Anblick einen durchaus profanen Eindruck. Religiöse Wahrheiten, Ermahnungen zur Tugend, die man sonst in den Bibelbüchern anzutreffen pflegt, sind hier weit zu suchen. Religiöse Stimmungen oder Gefühle kommen nirgends zum Wort.

In den 'Abot de-Rabbi Natan wird berichtet über Einwendungen gegen den kanonischen Charakter des Hohen Liedes, welche bereits in vorchristlicher Zeit dadurch behoben werden mußten, daß die sogenannten « Männer der Großen Synagoge » einige beanstandete Stellen in einem bestimmten Sinne erklärt hätten. Was nun davon sein mag, jedenfalls wissen wir mit Sicherheit, daß bei der zweiten Generation der Tanna'im, gegen Ende des ersten und zu Anfang des 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, die Kanonizität des Hohen Liedes noch nicht allgemein anerkannt war. In einer Stelle des Babylonischen Talmuds

— Megilla, fol. 7a — wird berichtet, Rabbi Me'ir, ein Schüler des R. ʿAqiba, habe gesagt, daß die kanonische Würde des Büchleins strittig sei. Und das ist umsomehr zu beachten, weil R. ʿAqiba selbst in der Mischna auftritt als der energische Verteidiger der Kanonizität des Hohen Liedes. Das ersehen wir aus einer oft zitierten Stelle des Traktates Jadaim, Kap. 3 § 5 (es ist dies eine Stelle ohne Gemara im Bab. Talmud), die wir gekürzt und in der bei uns üblichen Terminologie folgendermaßen wiedergeben können : « Das Hohe Lied und der Prediger sind kanonische Schriften ('machen die Hände unrein') ; Rabbi Jehuda sagt : das Hohe Lied ist kanonisch, über den Prediger aber besteht Streit ; Rabbi Jose (nämlich Jose b. Ḥalafta) sagt : der Prediger ist nicht kanonisch und über das Hohe Lied wird gestritten ; Rabbi Schimʿon ben ʿAzzay (dessen Blütezeit um das Jahr 110 unserer Zeitrechnung angesetzt wird) sagte : Ich habe eine Überlieferung von den 72 Ältesten, vom Tage an dem sie Rabbi Elʿazar ben ʿAzarya zum Schulhaupte einsetzten (das sogenannte 'Concilium Rabbinorum' in Jabne oder Jamnia) . . . daß das Hohe Lied und der Prediger kanonisch seien. Rabbi ʿAqiba aber sagte : Behüte und bewahre ! Niemand in Israel beanstandet die Kanonizität des Hohen Liedes ! . . . alle Ketubim sind heilig, aber das Hohe Lied ist hochheilig ! Besteht ein Streit, so streiten sie nur über den Prediger. » Und dieser Ausspruch wird dann noch bestätigt von R. Joḥanan ben Jeschuʿa.

In der christlichen Kirche wurden anno 553 auf dem fünften allgemeinen Konzil in Konstantinopel unter mehreren anderen Lehrstücken des schon längst verstorbenen Theodor von Mopsuestia auch dessen Ansichten über das Hohe Lied beanstandet. *Was* ihm diesbezüglich eigentlich vorgeworfen wurde, ist aus den überlieferten Texten bei Mansi IX, 225-7, nicht ganz klar. Wir sehen aber, daß Theodor das Hohe Lied aufgefaßt hat als eine Dichterarbeit des Königs Salomon bei Gelegenheit seiner Heirat mit der Pharaonentochter. Einen irgendwie höheren Sinn des Liedes scheint Theodor nicht angenommen zu haben. Wie er keinen Anstand genommen hatte, den Verfasser des Buches Job wegen Abfassung dieses Buches zu tadeln, so zeigt er auch für Salomon als Verfasser des Hohen Liedes keinerlei Achtung. Das Büchlein sei zwar nicht geradezu als zur Lüsternheit auffordernd zu betrachten, sei aber auch nicht unter prophetischem Einfluß geschrieben. Es habe den Charakter einer für Privatzwecke geschriebenen Dichtung und sei eher mit Platons Symposion über die Liebe zu vergleichen. Für öffentliche Verlesung in Kirche oder Synagoge komme das Büchlein denn auch

nicht zur Verwendung. Diese Auffassungen über das Hohe Lied sind, soviel wir wissen, nicht in einem von Theodor veröffentlichten Kommentar niedergelegt worden und scheinen deshalb längere Zeit unbeachtet geblieben zu sein. In den lateinischen Akten des Konzils werden sie als « nefanda Christianorum auribus » bezeichnet. Die Äußerungen dieses Konzils bei den Christen, sowie diejenigen des Rabbi ʿAqiba unter den Juden, lassen zur Genüge durchblicken, daß bei Juden und Christen die *allgemeine* Auffassung im Hohen Liede doch von jeher etwas Höheres gesehen haben muß, als man nach dem einfachen Wortlaut schließen könnte. Hier stehen wir, katholische Exegeten, vor einer unüberbrückbaren Kluft, die uns trennt von der landläufigen Exegese des Hohen Liedes bei der Mehrzahl der heutigen Nichtkatholiken, die von einem « *höheren Sinn* » des Liedes nichts mehr wissen wollen. In der Reformationszeit wird diese Ansicht vertreten von SEBASTIAN CASTALIO, der das Hohe Lied aus dem Kanon der Heiligen Schriften entfernen wollte und darüber in heftigen Streit geriet mit seinem bisherigen Gönner Calvin. In der Aufklärungsperiode findet sie ihren bekanntesten Vertreter in WILLIAM WHISTON, der ebenfalls das Hohe Lied aus dem Kanon streichen wollte und diesen Vorschlag ausführlich zu begründen suchte in seinem 1723 erschienenen Supplement zum *Essay towards restoring the true text of the Old Testament.* Der « *sensus spiritualis* », den unsere katholische, wie auch die ältere protestantische Theologie in gewissen Teilen der Heiligen Schrift annimmt, wird in der freisinnigen Exegese überhaupt und überall ausgeschaltet : er setzt eben den *Glauben* voraus. Ein « sensus spiritualis » des Hohen Liedes kommt also bei dieser Exegese von vornherein nicht in Frage. Das Hohe Lied etwa als eine fortlaufende, beabsichtigte Allegorie des Verfassers zu verstehen, dazu bietet der Text keine Veranlassung. Bleibt also lediglich der nächstliegende Sinn und damit die Auffassung des Hohen Liedes als eine bloße Sammlung von Liebesliedern. Die unter dem Einfluß der allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte aufgekommene « kultmythologische Deutung » behauptet, die Terminologie des Hohen Liedes sei zum nicht geringen Teil aus dem Rituale und den Kultgebräuchen des Ischtardienstes zu verstehen. Es dürfte da wohl reichlich mehr behauptet als bewiesen sein. Nur an einzelnen Stellen scheinen wirklich alte Mythologoumena leise nachzuklingen. Das ist wohl daraus zu erklären, daß gewisse Ausdrucksweisen aus dem früher in Westasien so weitverbreiteten Ischtarkult in der Volkssprache und bei den Dichtern sich noch Jahrhunderte lang behauptet haben, als man schon längst nicht mehr an ihre ursprünglich

kultische Bedeutung dachte. So etwa, wie bei gewissen christlichen Dichtern gelegentlich noch die Rede ist von Venus, von der Allgewalt des Eros, oder von den Pfeilen des geflügelten Gottesknaben. Die freisinnige Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts sah in der Erklärung des Hohen Liedes bloß nach dem nächstliegenden Wortsinn deshalb meistens keine Schwierigkeit, weil sie nicht wie wir, oder jedenfalls nicht im gleichen Sinne als wir, Gott als Urheber der Heiligen Schriften anerkennt. Wer sich aber dieser Auffassung des Hohen Liedes anschließt und doch in irgend einer Weise an Gott als Urheber der Bibelbücher festhalten will, kann — will er konsequent vorgehen — wohl dazu kommen die Kanonizität des Büchleins zu bestreiten, weil es eines göttlichen Urhebers nicht würdig genug erscheint. Diese Folgerichtigkeit finden wir z. B. bei Friedrich Niebergall in seiner *Praktischen Auslegung des Alten Testamentes*, wo er vom Hohen Liede sagt : « Wir haben die Pflicht, alles dazu zu tun, daß es gänzlich der Aufmerksamkeit der gewöhnlichen Bibelleser entzogen wird. Am besten verweist man es überhaupt langsam in die Apokryphen hinein » (I 393). Die katholische Kirche aber hat an der Kanonizität des Hohen Liedes stets festgehalten, *weil* sie darin immer einen höheren Sinn anerkannt hat.

IV

Es drängt sich nun die Frage auf : wieso ist dieser höhere Sinn im Hohen Liede enthalten und worin besteht er ? *Darüber* freilich besteht in unserer Kirche keine einheitliche, allgemein verbindliche Lehre.

Nach einer sehr verbreiteten Auffassung wäre das Hohe Lied als eine fortlaufende Allegorie zu betrachten. Wo der Dichter von den Brüsten der Braut spricht, von ihren Zähnen, ihrem Hals, ihren Lippen usw., habe er überhaupt nicht an die genannten menschlichen Gliedmaßen gedacht, sondern diese bloß als Symbole erwähnt für etwas ganz anderes, etwas Geistiges, Unkörperliches. Das im Hohen Liede vorgeführte Mädchen, die Frau oder die Braut, ist, nach der Ansicht sehr vieler Exegeten, überhaupt kein wirkliches Weib ; es ist die Kirche, oder die menschliche Seele, oder die Weisheit oder irgend was anderes. Der Liebhaber ist auch kein auf Menschenart Liebender, sondern lediglich der symbolische Vertreter Gottes oder Christi, dessen Liebe zur Einzelseele, oder zur Kirche, oder zum Volke Israel, oder zum Menschengeschlecht überhaupt, uns vom Dichter geschildert wird als das Liebesverhältnis eines jungen Mannes zum von ihm geliebten Mädchen. Und

so wäre das ganze Canticum in allen seinen Teilen von Anfang bis Ende ausschließlich symbolisch zu verstehen, indem der Verfasser mit jedem einzelnen seiner Ausdrücke etwas anderes, etwas « Höheres » gemeint hat als das jeweils im Text Genannte. Diese und keine andere wäre bei der Abfassung des Hohen Liedes die Absicht Gottes, des ersten Urhebers und Inspirators der Heiligen Schrift, gewesen, diese und keine andere die Absicht des Hagiographen. Wir finden solche allegorische Deutungen bei sehr vielen Theologen älterer und neuerer Zeit : bei othodoxen Juden, bei vielen Protestanten bis ins 19. Jahrhundert und vereinzelt bis in die Neuzeit, bei großen Kirchenvätern wie der hl. Ambrosius, der hl. Augustin, der hl. Hieronymus. Bei den Scholastikern des Mittelalters ist diese Auffassung die weitaus verbreitetste und man findet sie bei vielen katholischen Auslegern bis auf unsere Zeit.

Man hat den Eindruck, daß diese weite Verbreitung der allegorischen Deutung auf einem, allerdings wohl nur in den seltesten Fällen bewußt überlegten, Dilemma beruht : Man muß das Hohe Lied verstehen entweder im *eigentlichen* oder in irgend einem *uneigentlichen* (übertragenen) Literalsinn, denn irgend ein Literalsinn muß überall in der Heiligen Schrift vorhanden sein. Nun scheint aber hier der nächstliegende Literalsinn eines göttlichen Urhebers doch wohl nicht würdig genug. Bleibt also die Annahme eines uneigentlichen oder übertragenen Literalsinnes. Und bei dieser Annahme liegt denn die Hypothese einer Allegorie wohl noch am nächsten. Wir aber glauben nicht, daß der nächstliegende Literalsinn im Canticum eines göttlichen Inspirators unwürdig ist. Vor allem ist hier zu bemerken, daß die geschlechtliche Liebe zwischen Mann und Weib, wenn auch wohl keine andere Gottesgabe im Laufe der Jahrtausende so viel mißbraucht worden ist, in sich etwas Gutes und Gottgewolltes ist, was von Anfang an in den ersten Kapiteln der Genesis auch stark betont wird. Unter der Ökonomie des Alten Bundes, das noch keinen aus höheren Motiven gewählten Zölibat gekannt hat, dürfte man für diese Wahrheit auch ein lebendigeres Verständnis gehabt haben. Dazu kommt noch ein anderes. Das Hohe Lied, wie die alte und orientalische Poesie überhaupt, darf man nicht beurteilen nach den bei uns geltenden, zum Großteil konventionnellen, Maßstäben über was zu sagen schicklich oder unschicklich ist. Im Orient, und bei den Alten überhaupt (man denke z. B. an Aristophanes !) gebrauchte man vielfach Ausdrücke und Redensarten, die uns heute anstößig scheinen, ohne daß man sie als anstößig empfand. Daß sich auch bei den Juden in dieser Hinsicht eine Wandlung der Auffas-

sungen allmählich vollzogen hat, kann man schon allein sehen an den euphemistischen Qere's des masoretischen Bibeltextes für ein in späterer Zeit als unanständig empfundenes Ketib. Sollten wir zugeben müssen, daß der nächstliegende Sinn mehrerer Stücke des Hohen Liedes wirklich des inspirierenden Gottes unwürdig ist, dann könnte die gleiche Einwendung sicher auch vorgebracht werden gegen gewisse Abschnitte aus der Genesis, aus Samuel, aus den Propheten, ja sogar gegen den einen oder anderen Teil der Paulusbriefe im Neuen Testament. In allen diesen Büchern kommen Stücke vor, die, zum Teil vielleicht noch eher als das Hohe Lied, das Zartgefühl gewisser heutiger Leser verletzen könnten und die dabei doch ganz sicher im eigentlichen Literalsinn zu verstehen und in diesem eigentlichen Literalsinn vom Heiligen Geist inspiriert worden sind. Solche Teile der Heiligen Schrift sollen eben nur von gereiften Menschen gelesen werden, die, durch ernstes Studium genügend vorbereitet, im Stande sind alte orientalische Ausdrucksweisen, auch wo sie von den bei uns üblichen stark abweichen, ohne Ärgernis zu verstehen, wie sie gemeint sind. Eben wohl auch aus diesem Grunde gestatten die, freilich in der letzten Zeit weniger beachteten, aber so weisen Trienter Vorschriften die Lesung der gesamten Bibel auch nicht wahllos jedem ungereiften und ungebildeten Menschen, sondern möglichst nur solchen, die davon einen Nutzen haben können ohne Schaden.

Man könnte das oben vorgeführte Dilemma füglich beantworten mit einem anderen Dilemma : Das, was im Hohen Liede zu lesen steht, und die Art und Weise der Beschreibung sind des göttlichen Inspirators entweder unwürdig oder nicht unwürdig. Wenn nicht — und das ist die Auffassung, an der wir unentwegt festhalten — dann steht auch nichts im Wege, das Hohe Lied im nächstliegenden Sinne zu verstehen, freilich so, daß wir dabei im Auge behalten, daß dieser Sinn nicht der *einzige* des kanonischen Buches sein kann. Wenn ja, dann wird aber die Schwierigkeit durch die allegorische Hypothese keineswegs behoben. Denn, wäre es Gottes unwürdig, solches im eigentlichen Literalsinn vorzubringen, dann wäre es Gottes wohl ebenso unwürdig, etwas anderes, etwas höheres, vorzuführen unter einer so gearteten Bildersprache. Man wäre sogar versucht zu sagen, das wäre des inspirierenden Gottes noch unwürdiger : in einer ungebührlichen Bildersprache so hohe übernatürliche Geheimnisse, wie etwa die Vereinigung Christi mit seiner Kirche, den Lesern auszumalen.

V

Die Allegorie gehört zum *übertragenen* Literalsinn (« sensus literalis improprius »). Es ist eine schwierige, komplizierte Kunstform, die nicht von ungefähr zu Stande kommt. Ist das Hohe Lied wirklich eine fortlaufende Allegorie, dann muß unbedingt ein einziger Verfasser angenommen werden, der *beabsichtigt* hat, unter dem Bilde der natürlichen Liebe zwischen Mann und Weib etwas *anderes* darzustellen. Zwar steht theoretisch nichts im Wege, daß ein ganzes Bibelbuch keinen anderen Literalsinn als einen übertragenen aufzuweisen hätte. Und so scheint mir, daß wir vom Standpunkte der Theorie aus zugeben können, daß ein alttestamentlicher Schriftsteller unter dem Bilde der Liebesbeziehungen zwischen Mann und Weib irgend etwas Höheres, z. B. die Beziehungen zwischen Jahwe und seinem auserwählten Volke, hätte beschreiben können. War er noch dazu prophetisch erleuchtet, so kann er mit seiner Allegorie auch etwas Zukünftiges, z. B. das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche, gemeint haben. Aber von dieser Möglichkeit aus läßt sich doch nicht ohne weiteres auf die Tatsächlichkeit schließen. Und wenn wir die Hypothese etwas näher betrachten, kommen uns allerlei Bedenken, die die Annahme einer Allegorie im Hohen Liede nicht unbedeutend erschweren.

Vorerst ein prinzipielles Bedenken. Wie wir oben dargetan haben, darf man bei der Erklärung einer Schrift oder einer Schriftstelle nie vom eigentlichen Literalsinne (« sensus literalis proprius ») abweichen, um einen übertragenen Literalsinn (« sensus literalis improprius ») anzunehmen, wenn dafür keine hinreichenden Gründe beigebracht werden können. Und hier muß ich wohl bemerken, daß mir die weite Verbreitung der allegoristischen Hypothese für die Auslegung des Canticums bei unseren katholischen Exegeten immer etwas sonderbar vorgekommen ist, wo doch sonst ebendiese katholischen Exegeten überall vorzugsweise für den *eigentlichen* Literalsinn der Heiligen Bücher einzutreten pflegen. Soll da die doch *allgemein* gültige Regel des hl. Augustin bei der Erklärung des Hohen Liedes auf einmal keine Gültigkeit mehr haben ?

Ein zweites Bedenken ergibt sich aus der Tatsache, daß die Allegoriker für eine nicht unerhebliche Anzahl von Stellen im Hohen Liede einen *doppelten* « sensus literalis improprius » annehmen müssen, einen über den anderen hinaus ! Wenn z. B. das Mädchen spricht 8, 2 :

> « Würzwein würde ich dir zu trinken geben,
> und den Most meiner Granatäpfel ... »

handelt es sich sicher nicht um irgendwelche Getränke, die sie ihrem Liebhaber zu verabreichen gedenkt. Darüber dürften wohl alle Exegeten einig sein, daß diese Spirituosen hier bloß erwähnt werden als Symbole oder Bilder für geschlechtlichen Umgang, für « berauschende » Liebesäußerungen. Nun aber können im System der Allegoriker auch diese vom Dichter nicht wirklich gemeint sein. Die geschlechtlichen Liebesäußerungen selbst sind wiederum Symbole für etwas anderes. Und die vom Dichter erwähnten Getränke wären sozusagen Symbole in zweiter Potenz für das Verhältnis der frommen Seele zu ihrem Gotte oder der Kirche zu ihrem Bräutigam Christus. Das ist nun doch von vornherein nicht sehr wahrscheinlich.

Drittens ist es auffallend, daß der Hagiograph seine eigentliche Absicht im ganzen Hohen Liede nie und nirgends auch nur im geringsten durchschimmern läßt, was doch sonst die Allegoristen wohl zu tun pflegen. Freilich ist der Allegorist seinem Wesen nach ein Mann, der « anderes spricht », nämlich etwas anderes, als er wirklich im Sinne hat. Aber meistens tut er das doch so, daß er seine wirklichen Absichten dem aufmerksamen Leser wohl irgendwie leise andeutet. Sonst wird ja seine Allegorie zum unlöslichen Rätsel. Und ist es nun nicht befremdend, daß die vorgebliche Allegorie des Hohen Liedes keine einzige, auch nicht die geringste, Anspielung enthält auf das, was der Verfasser in Wirklichkeit gemeint hätte ? Und so hat es denn auch geschehen können, daß die allegorischen Ausleger des Hohen Liedes sich im Laufe so vieler Jahrhunderte noch immer nicht darüber geeinigt haben, was nun eigentlich unter dieser angeblichen Allegorie von Anfang an gemeint war. Bekanntlich findet man die allegorische Deutung auch außerhalb der katholischen Kirche, namentlich bei jüdischen Auslegern und bei älteren Protestanten verschiedenster Konfessionen. Unter den jüdischen Auslegern des Hohen Liedes gibt es welche, die der Meinung sind, es besinge die Liebe Jahwes zu seinem Volke. Ein aristotelisch angehauchter Jude des Mittelalters soll allen Ernstes die Meinung vertreten haben, Salomon beschreibe in dieser geheimnisvollen Dichtung die Beziehungen zwischen dem « Intellectus agens » und dem « Intellectus possibilis ». Einige Allegoriker sind der Meinung, das Hohe Lied beschreibe in verschleierter Weise die Wiedervereinigung des Volkes unter Esdras und Nehemias, wieder andere haben gemeint, daß der weise Salomon in den glühenden Farben dieses Liedes seine eigene Liebe zur Weisheit habe schildern wollen. Auch bei den christlichen Allegorikern finden wir die bunteste Verschiedenheit der Auslegung. Sehr viele

sagen, das Hohe Lied sei eine Allegorie auf Christus und die Kirche. Andere sehen zwar im Bräutigam Christus, in der Braut aber die bestimmte von Ihm bei der Menschwerdung angenommene menschliche Einzelnatur. Nach anderen wäre der Bräutigam Christus, die Braut aber jede beliebige Einzelseele, soweit sie im Besitze der heiligmachenden Gnade lebt und dadurch mit Christus verbunden ist. Diese Deutung kehrt, mit unzähligen Variationen im Einzelnen, immer und immer wieder bei den Vertretern der Mystik. Eine weitere Auslegung ist die mariologische. Sie weicht insofern von den anderen allegorischen Auslegungen ab, daß sie unter der Braut des Hohen Liedes die allerheiligste Jungfrau Maria verstanden wissen möchte und hat in der Liturgie unserer Marienfeste zahlreiche Spuren hinterlassen. Und damit haben wir bloß einige Hauptströmungen der allegorischen Erklärung berührt ; im Einzelnen gibt es hier noch allerlei Schattierungen. Auch haben sich die genannten Hauptströmungen, namentlich in der späteren Zeit, vielfach gegenseitig beeinflußt. Wir aber fragen uns : wo eine angebliche Allegorie so verschieden gedeutet wird, als die des Hohen Liedes, ist da nicht Zweifel berechtigt, ob wir es überhaupt mit einer Allegorie zu tun haben ?

Man sagt uns, eine Allegorie, die unter dem Bilde der natürlichen Liebesbeziehungen zwischen Mann und Weib etwas *Höheres*, sagen wir z. B. die Beziehungen zwischen Jahwe und seinem auserwählten Volke, beschreibt, wäre bei einem verhältnismäßig spät auftretenden alttestamentlichen Dichter durchaus nicht undenkbar und ein alttestamentlicher Leser hätte bei der Deutung einer solchen Allegorie auch nicht allzuviel Schwierigkeiten empfunden. Denn Ähnliches finden wir in Bibelbüchern, die älter sind als das Hohe Lied : beim Propheten Osee, bei Isaias, Jeremias und Ezechiel. Darauf ist zu antworten, daß der Vergleich des Hohen Liedes mit gewissen Stellen aus den Büchern dieser Propheten, wenn man sie in näheren Augenschein nimmt, nur eine sehr beschränkte, wir möchten am liebsten sagen : *gar keine* Gültigkeit hat. Denn bei Osee, Isaias, Jeremias und Ezechiel wird überall klar und deutlich zu verstehen gegeben ; *erstens:* daß es sich hier um Symbole, um Bilder handelt, und *zweitens:* was diese Bilder in der Absicht des Propheten bedeuten sollen. Beides aber fehlt im Hohen Liede. Wir werden jetzt die einschlägigen Stellen kurz durchnehmen.

Osee Kap. 1 bis 3. Kap. 1, V. 2 : « Denn zur Hure ist das *Land* geworden und hat *Jahwe* verlassen. » Vgl. weiter in Kap. 2 die Verse 11-13, 15, 16, 17, 19-20, 21, 23 und aus Kap. 3 die Verse 1 und 4-5,

wo der Schleier des Symbols immer und immer wieder gelüftet wird, so daß jedes Fehlverständnis völlig ausgeschlossen ist.

Ebenso bei Isaias 1, 21 : « Wie ist zur Hure geworden die treue *Stadt* » (nämlich Jerusalem) usw. Und wenn wir hier gleich aus demselben Buch noch 54, 5-6 und 62, 4 anführen wollen, die von den allegorischen Ausdeutern des Hohen Liedes auch gelegentlich herbeigezogen werden, dann verweisen wir auf 54, 5 : « Denn dein Schöpfer ist dein Gemahl, Jahwe Seba'ot ist sein Name ; dein Erlöser ist der Heilige Israels, Gott der ganzen Welt wird er genannt. » Und auf 62, 4 : ... « denn *Jahwe* hat seine Lust an dir », d. h. an der Stadt Jerusalem, im Kontext als eine vorher von ihrem Manne verstoßene Frau geschildert.

Jeremias 2, 2 : « So spricht *Jahwe:* Ich erinnere mich, wie du (das als Braut personifizierte Jerusalem) mir hold warst in deiner Jugendzeit usw. Jer. 3, 1 : ... « gibt es da (nämlich für Jerusalem, auch hier als verstoßene Frau geschildert) eine Rückkehr zu mir ? spricht *Jahwe* ».

Bei Ezechiel, Kap. 16, wird die vom Propheten gebrauchte Bildersprache gleich zu Anfang klargestellt durch V. 1 : « Und es erging an mich das Wort Jahwes : Menschensohn, halte *Jerusalem* ihre Greuel vor » usw. Und was Ezechiel Kap. 23 betrifft, wenn auch die Worte von 23, 4 « Ohola aber ist der Name Samarias und Oholiba der Name Jerusalems » wohl als exegetische Glosse zu betrachten sind, so geht doch auch hier der bildliche Charakter der ganzen weitläufigen Erzählung und die tatsächliche Bedeutung der gebrauchten Bilder klar genug hervor aus dem Wortlaut selbst, wie z. B. in V. 5 : « Ohola war *mir* untreu » (im Kontext ist es Jahwe, der spricht) ; V. 22 : « Darum, Oholiba, spricht *Jahwe Adonay* folgendermaßen ... » ; V. 30 : « weil du dich den Heiden preisgegeben und dich an ihren Götzen verunreinigt hast ... » usw.

Nun fragen wir aber : Wo im Hohen Liede findet man solche Andeutungen ? Mit keinem Wort wird da auch nur ein einziges Mal zu verstehen gegeben, *daß* es sich um eine Allegorie handelt, und *was* die vorgeführten Figuren in Wirklichkeit bedeuten sollen. Und deshalb müssen wir doch die Argumentation der Allegoriker aus diesen Stellen der Propheten wohl als ungenügend zurückweisen. Soweit der Vergleich des Hohen Liedes mit diesen Stellen überhaupt etwas beweist, möchten wir gerade das Gegenteil daraus schließen, nämlich, daß es beim Hohen Liede verfehlt ist, an eine Allegorie zu denken, *weil* das vermeintlich Beabsichtigte da nie, aber auch nie, durchschimmert.

Zum Abschluß dieser Erwägungen möchten wir noch bemerken, daß die Auffassung des Hohen Liedes als Allegorie sich verhältnismäßig leichter behaupten ließ in der vergangenen Zeit, die allgemein an *einem* bestimmten Verfasser festhielt und diesen Verfasser auch mit Namen nennen zu können glaubte. Ist der König Salomon der Verfasser dieses Büchleins, dann haben wir eine bestimmte, und zwar nach anderen alttestamentlichen Angaben, eine *gotterleuchtete* Persönlichkeit aufzuweisen als Träger der bewußten Absicht, in der immerhin etwas auffälligen Terminologie des Hohen Liedes eine Allegorie, oder gar eine allegorisch gehaltene Vorhersagung zu schreiben. Fällt aber die salomonische Verfasserschaft dahin, gibt man zu, daß das Hohe Lied keinen « Verfasser » im eigentlichen Sinne gehabt hat, sondern bloß einen *Sammler*, der dann dem Büchlein seine jetzige Gestalt gegeben hat, *wer* muß dann als tragendes Subjekt der allegorischen Absicht angenommen werden ? Um die Tragweite dieser Frage richtig hervorzuheben, erlauben wir uns zu wiederholen, was wir oben bereits gesagt haben : die Allegorie ist eine Kunstform, die nicht von ungefähr zustande kommen kann, ebensowenig als etwa eine Uhr oder ein Barometer. Sie gehört unbedingt zum « übertragenen Literalsinn » unserer Systematiker und muß mithin, wo sie in der Bibel vorliegt, vom menschlichen Hagiographen *beabsichtigt* gewesen sein.

VI

Bei der Erklärung des Hohen Liedes kann und darf der katholische Exeget gewiß nicht Abstand nehmen von der in der Kirche von alters her bestehenden und immer wieder zu Tage tretenden Überzeugung, nach welcher das Hohe Lied etwas Höheres bedeutet, als aus dem einfachen Wortlaut hervorgeht. Dabei aber braucht man sich keineswegs auf die Hypothese der Allegoriker zu verpflichten, gegen die so mancherlei Gründe angeführt werden können. Man kann diese weitverbreiteten allegorischen Deutungen als solche ablehnen und trotzdem der uralten christlichen Auffassung und Auslegung dieses Büchleins gerecht werden. Man braucht die Augen nicht zu verschließen für die Erkenntnis, daß das Büchlein nach der Absicht seines Kompilators oder Bearbeiters wohl nichts anderes sein wollte als ein Textbüchlein für die Gäste oder für den Veranstalter einer Hochzeitsfeier im bukolischen Stile. Das Büchlein, wie es uns vorliegt, gibt uns wirklich keine Veranlassung, im Sammler oder Bearbeiter der Texte einen Mann sehen zu wollen, der

in den Schriften der Propheten Osee, Isaias, Jeremias oder Ezechiel sonderlich bewandert gewesen wäre, aber Braut- und Liebesliedchen hat er gekannt aus Nord und Süd, aus dem Ost- und Westjordanlande. Trotz alledem aber hat der Geist Gottes, der weht, wo er will, ihn selbst und sein Textbüchlein zu *seinen* eigenen Zwecken verwendet. Der Sachverhalt dürfte nämlich so liegen, daß wir beim Hohen Liede, statt an den übertragenen Literalsinn einer Allegorie, vielmehr zu denken haben an einen *geistigen* Sinn, an den « sensus mysticus » oder « sensus spiritualis » unserer Systematiker. Und damit : *nicht* an einen höheren Sinn, den der Hagiograph bewußt hineingelegt haben müßte, sondern an einen höheren Sinn, der dem darin behandelten *Objekte* nach Gottes höchsteigener Fügung innewohnte.

VII

Über den *geistigen* oder *mystischen* Sinn der Heiligen Schrift sagt Papst Pius XII. in seiner Enzyklika « Divino afflante » folgendes : « Wie ... der Exeget den Literalsinn der Worte, den der heilige Schriftsteller beabsichtigte und ausdrückte, auffinden und erklären muß, so auch den geistigen, sofern nur gebührend feststeht, daß Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat. Denn nur Gott konnte diesen geistigen Sinn kennen und uns offenbaren ... Diesen geistigen Sinn also, den Gott selbst gewollt und angeordnet hat, sollen die katholischen Exegeten mit der Sorgfalt aufhellen und darlegen, die die Würde des Wortes Gottes fordert ; andere übertragene Bedeutungen dagegen als echten Sinn der Heiligen Schrift vorzutragen, mögen sie sich gewissenhaft hüten. »

Es wird sich wohl nicht ganz umgehen lassen, erst die theologische Lehre über den « sensus mysticus » oder « spiritualis » kurz zu erörtern. Nach dem hl. Thomas von Aquin ist der sogenannte « sensus mysticus », der nicht überall, aber doch an gewissen Stellen der Heiligen Schrift vorkommt, nicht eigentlich ein « sensus verborum », sondern vielmehr ein « sensus rerum » : ein *Sach*sinn also, oder *Ding*sinn, nicht ein *Wort*sinn ; ein Sinn, der seinen eigentlichen Sitz hat in Personen, Begebenheiten oder Sachen, von denen in der Heiligen Schrift die Rede ist [1].

[1] S. Th. p. I q. 1 a. 10 : « Auctor Sacrae Scripturae est Deus, in cuius potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia (nämlich die Theologie, insoweit sie die Offenbarung der Heiligen Schrift als Grundlage benutzt), quod ipsae res significatae

So berichtet z. B. die Genesis vom Stammvater Adam, wie er von Gott erschaffen wurde als erster, als Haupt der gesamten Menschheit in ihrer natürlichen Abstammung: Diese Erzählung hat erstens einen Literalsinn, daneben aber, oder darüber hinaus, hat sie zu gleicherzeit einen geistigen Sinn, wie uns der hl. Paulus belehrt im 5. Kapitel des Römerbriefes und im 15. des ersten Korintherbriefes. Dieser geistige Sinn liegt nicht eigentlich in den Worten der Genesiserzählung, sondern vielmehr in der Sache, von der diese Erzählung berichtet, und im besondern in der Person Adams. Nämlich Adam selbst, wie er leibte und lebte, war, als Stamm- und Urvater der übrigen Menschheit, in sich selbst und wirklich, auf Grund einer diesbezüglichen Verfügung Gottes, eine Vorabbildung des Heilandes Jesus Christus, der der *zweite* Adam ist, der mystische Stamm- und Urvater aller derjenigen, die er gezeugt hat, nicht zum natürlichen, zeitlichen Leben, sondern zum übernatürlichen, ewigen Leben.

Im Buche Genesis lesen wir ebenfalls, wie der Erzvater Abraham mit seinen zwei Frauen, Sara und Hagar, je einen Sohn zeugte : Isaak und Ismael, und wie schließlich Ismael mit seiner Mutter aus dem Vaterhause vertrieben wurde. Auch hier haben wir es nach der Lehre des hl. Paulus mit einer Bibelstelle, oder vielmehr mit *Personen* und *Begebenheiten* zu tun, die einen geistigen Sinn in sich bergen. Die genannten Personen selbst : Ismael mit seiner Mutter Hagar und Isaak mit seiner Mutter Sara, trugen in sich selbst, durch eine besondere Fügung Gottes, eine symbolische Bedeutung ; sie waren in sich selbst und in ihrem Schicksal Vorabbildungen der Zukunft. Ismael, der Erstgeborene, aber aus der unfreien Hagar, der Verfolger seines Bruders, der schließlich mitsamt seiner Mutter aus dem Hause des Vaters ausgewiesen wurde, war eine Vorabbildung des Alten Bundes, den Gott einmal verwerfen sollte. Und der später, aber kraft einer besonderen Verheißung Gottes geborene Isaak, der Sohn der freien, ebenbürtigen Sara, der von seinem Bruder verfolgte, letztendlich aber der einzige Erbe seines Vaters, trug in sich selbst die Vorbedeutung des neuen, besseren Bundes Gottes mit der Menschheit, den Gott für die Zukunft in Bereitschaft hatte. So nach der Lehre des hl. Paulus im 4. Kapitel des Galaterbriefes.

per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio, qua res, significatae per voces, res alias significant, dicitur sensus spiritualis. »

Es gibt also in der Heiligen Schrift Teile, die außer ihrem Literalsinn, es möge das ein « sensus literalis proprius » oder « improprius » sein, noch einen anderen, einen *mystischen* oder *geistigen* aufweisen. Und dieser Sinn liegt *nicht* in den vom menschlichen Schriftsteller gebrauchten Worten, sondern in den erwähnten Personen, Sachen oder Begebenheiten. Mit *diesem* Sinne hat, wo er vorhanden sein sollte, der Hagiograph nichts zu tun und er braucht davon gar keine Ahnung zu haben. Man hat bei der Exegese der Heiligen Schriften im Laufe der Jahrhunderte und bis in die neuesten Zeiten hinein, mit dem geistigen Sinn der Bibelbücher gar vielen Unfug getrieben. Dieser Gefahr ist aber leicht vorzubeugen, wenn man ausgeht vom Prinzip, daß ein wirklicher « sensus spiritualis » nur dort angenommen werden soll, wo er aus einer der beiden Quellen der Offenbarung, nämlich aus der Heiligen Schrift oder aus der göttlichen Überlieferung, annehmbar gemacht werden kann.

Ist es nun möglich aus den Offenbarungsquellen aufzuzeigen, daß der Herrgott, der nicht nur mit Worten, sondern auch mit Sachen reden kann, von Anfang an in das naturgegebene, menschliche Verhältnis zwischen den beiden Geschlechtern einen geheimen, höheren Sinn gelegt hat ? Wir glauben es, wie es offenbar auch der hl. Paulus geglaubt hat bei seiner Deutung von Gen. 2, 44 im Briefe an die Ephesier 5, 32.

Das menschliche Liebesverhältnis zwischen den beiden Geschlechtern ist etwas großes in sich ; es wurde im Neuen Bunde sogar durch ein eigenes Sakrament geheiligt. Es versinnbildet von alters her das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch. Gott liebt die menschliche Seele, wie der Mann seine Frau. Und die menschliche Seele soll unter allen Umständen treu zu ihrem Herrgott halten, wie die Geliebte zu ihrem Geliebten. Wird die Menschenseele ihrer von vornherein bestehenden Beziehung zu Gott nicht gerecht, dann ist das wie geistlicher Ehebruch oder Hurerei. Von dieser gottgewollten, höheren Bedeutung der geschlechtlichen Liebe aus verstehen wir die verschiedenen Aussprüche der gotterleuchteten Propheten, bei denen das natürliche Liebesverhältnis zwischen Mann und Weib wiederholt auftritt als Symbol der Beziehungen zwischen Gott und Mensch. Die unerfreulichen Erfahrungen, die der zartfühlende Prophet Osee mit seiner Gomer bat Diblaim erlebt hatte, waren nicht nur furchtbare Realitäten, die ihn selbst und sein persönliches Schicksal betrafen. Darüber hinaus waren sie ein wirkliches Abbild dessen, was Jahwe sozusagen erlebte an seinem geliebten Israel. Der große Schmerz, den die Untreue seiner Ehefrau dem Ehemanne Osee bereitet hatte, machte ihm sozusagen den tiefen Schmerz

verständlich, den Jahwe über die Untreue Israels erleben mußte. Die aus mehreren alttestamentlichen Propheten bereits angeführten Stellen zeigen, daß im besonderen der Vergleich zwischen *Götzendienst* und sexueller Untreue des Eheweibes ein sehr gebräuchliches Thema gewesen sein muß in der prophetischen Predigung der vorexilischen Zeit. Außer an den bereits genannten, klingt das gleiche Motiv auch noch an anderen Stellen durch, wie bei Osee 4, 5 oder Jeremias 3, 6-10 und 5, 7. Es hat auch seinen Niederschlag gefunden in der religiösen Gesetzgebung, in der Geschichtsschreibung wie in den Psalmen, in einem sehr merkwürdigen Gebrauch des Verbums זנה (eigentl. : Hurerei treiben) im bildlichen Sinne für : « Götzendienst treiben », insoweit die Verehrung fremder Götter eine Untreue Jahwe gegenüber darstellt.

Auch im Neuen Testament finden wir öfters Anspielungen auf diesen höheren Sinn von Liebe und Ehe unter den Menschen. Er wird bekannt vorausgesetzt in den Worten des Täufers Jo. 3, 29, in den Jesusworten von Matth. 9, 15, wohl auch im Gleichnis der törichten Jungfrauen, Matth. 22, 1-14. Der hl. Paulus bezieht das alte wohlbekannte Symbol in näherer Präzisierung auf die Christusverbundenheit der Gläubigen. Er hat die Gemeinde von Korinth als eine reine Jungfrau Christus dem Herrn anverlobt, 2 Kor. 2, 11. Er entwickelt seine diesbezüglichen Ansichten noch näher in seinem Briefe an die Ephesier 5, 23-32, in einem Abschnitt, den die Liturgie unserer Kirche sehr sinnvoll aufgenommen hat in das Formular der Messe für Bräutigam und Braut : « Ihr Frauen, seid euern Männern untergeben wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt ist der Kirche, er, der Erlöser seines Leibes ! Wie nun aber die Kirche Christus untertan ist, so sollen es auch die Frauen ihren Männern sein in allem. Ihr Männer, liebet eure Frauen wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen, nachdem er sie durch das Wasserbad mit dem Worte geheiligt hat, um so selbst die Kirche in herrlicher Gestalt vor sich hinzustellen als eine, die weder Makel noch Runzel oder etwas Derartiges hätte, sondern heilig und untadelig soll sie sein. Gleicherweise haben die Männer die Pflicht, ihre eigenen Frauen zu lieben als ihre eigenen Leiber : wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst ! Ist doch niemand je seinem eigenen Leibe feind gewesen, sondern man pflegt ihn und hegt ihn, wie auch Christus die Kirche. Sind wir doch Glieder seines Leibes ! 'Deswegen wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und die zwei werden ein Leib sein.' Dieses Geheimnis ist groß ; ich sage

aber : in Bezug auf Christus und auf die Kirche. Übrigens, auch unter euch soll jeder einzelne seine Frau so lieben wie sich selbst ; die Frau aber soll vor dem Manne Ehrfurcht haben. »

Der hl. Paulus, der auch sonst für solche Geheimnisse Gottes im Alten Testament ein scharfes Auge besaß, *muß* mit seiner Deutung von Gen. 2, 24 im geistigen Sinne wohl recht gehabt haben. Eine Auffassung, die sich so durch die ganze Heilige Schrift und bis zum Ende der Geheimen Offenbarung (vgl. Apok. 21, 9 ff.) hindurch zieht, *muß* in theologischer Schau wohl etwas mehr sein als ein kühnes, wir möchten fast sagen : etwas vermessenes, von einem unglücklichen Ehemanne des 8. Jahrhunderts vor Christus erstmals erfundenes Gleichnis ! Wir glauben vielmehr mit Paulus an eine gottgewollte und beim Anfang aller Menschengeschichte schon zu Tage tretende, der menschlichen Erotik selbst zutiefst *wirklich* innewohnende Bedeutung, wodurch dieses sich auf Erden immer und immer wieder anspinnende und in ungezählten Menschenpaaren sich immer neu entwickelnde Verhältnis in Wirklichkeit ist und bleibt : eine Abbildung der ewigen Liebe Gottes für seine menschlichen Geschöpfe. Und damit auch — in den Büchern des Alten Testamentes — eine Vorabbildung der Liebe Christi für seine Kirche.

VIII

Versuchen wir nun von dieser Grundlage aus eine Erklärung des Hohen Liedes, dann vereinfacht sich gar vieles. Wir brauchen uns nicht der Erkenntnis zu verschließen, daß das Hohe Lied eine ziemlich späte Sammlung von Hochzeits- und Liebesliedern ist, deren einzelne Stücke aus verschiedenen Zeiten und verschiedenen Teilen Palästinas stammen, eine Sammlung, die also keinen eigentlichen « Verfasser » gehabt hat, dem man irgendwelche tiefversteckte, in sich hier so unwahrscheinliche Absichten zuschreiben könnte. Wir brauchen nirgends auf die wunderlichen Symbole in zweiter Potenz zurückzugreifen, welche die Allegoriker, wollen sie ihre Hypothese theoretisch unterbauen — eine Mühe, die man sich in ihren Kreisen freilich nicht immer zu geben pflegt — an sehr vielen Stellen des Hohen Liedes annehmen müssen. In der Terminologie unserer Systematiker können wir unsere Prinzipien für die Auslegung des Hohen Liedes so zusammenfassen : Das Hohe Lied hat erstens einen *Literalsinn*, der, wie in anderen Bibelbüchern auch, und namentlich in anderen *poetischen* Bibelbüchern, gelegentlich als « sensus literalis proprius », gelegentlich als « sensus literalis impro-

prius » oder « translatus » auftritt. Als « sensus literalis proprius », z. B. wenn das Mädchen 2, 6 sagt :

« Seine Linke ruht unter meinem Haupte
und seine Rechte umfaßt mich »

als « sensus literalis improprius », z. B. wenn der Liebhaber sagt 4, 12 :

« Ein gesperrter Garten bist du,
meine Schwester-Braut,
eine versiegelte Quelle. »

Dasjenige, was — bald im eigentlich buchstäblichen Sinne, öfters aber in wechselnder Bildersprache — im Hohen Liede besungen wird, ist immer nur dieses eine : die geschlechtliche Liebe. Diese geschlechtliche Liebe aber ist eine Naturerscheinung, die in sich selbst einen höheren Sinn trägt : einen « sensus mysticus » oder « spiritualis ». Nach diesem Dingsinn ist sie das gottgewollte Abbild der ungeschlechtlichen höheren Liebe zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Ansätze zur Erklärung des Hohen Liedes in diesem geistigen oder mystischen Sinn findet man schon bei den altchristlichen Auslegern des Liedes, namentlich bei denjenigen, die, wie man das vom wirklichen Exegeten verlangen darf, immer ein offenes Auge behielten für den « sensus literalis proprius » *auch* im Hohen Liede. Und das sind schließlich, wie uns scheinen will, nicht so ganz wenige. Nur hat es bei den Auslegern dieser Kategorie manchmal an Folgerichtigkeit gefehlt und mancher hat sich bei der Erklärung der Einzelabschnitte doch wieder in die Allegoristik hineinziehen lassen. Deshalb wäre es keine leichte Aufgabe, die Geschichte der wirklich « mystischen » oder « geistigen » Auffassung des Hohen Liedes zu schreiben, soweit sie sich von der « allegorischen » prinzipiell unterscheidet. Ich habe eine solche Untersuchung gelegentlich schon als Thema für eine Doktorarbeit vorgeschlagen, aber bisher noch keinen gefunden, der sich an diese Aufgabe herangetraut hat. Die Schwierigkeit des Themas wird vergrößert durch die vielfach schwankende Terminologie der früheren Exegeten. Der Gebrauch der Ausdrücke « Allegorie » und « geistiger » oder « mystischer » Sinn war viele Jahrhunderte hindurch nicht eindeutig festgelegt. Unter « sensus allegoricus » versteht man im Mittelalter manchmal eine Abart des « geistigen » oder « mystischen » Sinnes, diejenige nämlich, welche sich auf *Glaubenswahrheiten* bezieht. So im bekannten Distichon :

« Litera gesta docet, quid credas *allegoria*,
moralis quid agas, quo tendas anagogia »,

wozu P. Vinzenz Zapletal in seiner Hermeneutik bemerkt : « Noluerunt tamen scholastici hisce verbis quattuor sensus admittere, quia tres ultimi ad unum *spiritualem* pertinent » und verweist dabei auf den hl. Thomas, S. Th. I q. 1 a. 10, der tatsächlich spricht von « sensus allegoricus vel typicus » und dann unter dem Ausdruck « sensus allegoricus » einen Sinn versteht, der nicht von Menschen, sondern von Gott allein in die *Dinge*, nicht in die *Worte* hineingelegt worden ist. Auch umgekehrt scheinen mir andere, die von « sensus mysticus » oder « sensus spiritualis » reden, darunter wenigstens gelegentlich auch dasjenige zu verstehen, was der *Hagiograph* in verhüllter Weise oder in geheimnisvoller Bildersprache angedeutet hätte : einen *Wortsinn* also und nicht einen *Sachsinn*.

Jedenfalls hat sogar ein Mann wie Origenes, ohne den höheren Sinn des Hohen Liedes irgendwie zu leugnen oder zu schmälern, es *auch* im buchstäblichen Sinne verstanden als ein « Epithalamium » oder ein « amatorium drama ». Und solche Auffassungen vom Literalsinn des Hohen Liedes sind die Jahrhunderte hindurch nie *ganz* verschwunden.

Gegen die meisten Auslegungen des Hohen Liedes, wie wir sie seit der patristischen Periode, im Mittelalter und bei so vielen katholischen Exegeten bis in die Neuzeit hinein finden, haben wir schließlich nur *eines* einzuwenden, nämlich daß die Ausleger für einen « sensus literalis improprius », also für einen *Wortsinn*, gehalten haben, was nach unserer Auffassung in Wirklichkeit ein « sensus mysticus », also ein *Sachsinn* war. Die Auslegungen selbst können, wenn auch nicht zum größeren, so doch zum *wichtigeren* Teil beibehalten bleiben ; nur werden sie theoretisch auf eine andere Grundlage gestellt. Bedeutet das im Hohen Liede geschilderte Liebesverhältnis als Naturerscheinung objektiv in sich selbst das Liebesverhältnis zwischen Gott und Mensch, dann ist es vollauf berechtigt bei der Erklärung des Büchleins erstens einmal zu verweilen bei diesem Verhältnis, wie es bereits in Erscheinung tritt im Alten Bunde mit seinem Hauptgebote : « Höre, Israel ! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist *einer!* Und du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft ! » Weiter ist es auch berechtigt aufzuzeigen, wie dieses Liebesverhältnis von seiten Gottes seine Bekrönung findet im Neuen Bund, bei der Menschwerdung oder bei der Gründung der Kirche, die nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Paulus die Braut Christi ist. Und wollen wir die Auswirkungen dieses Verhältnisses weiter verfolgen, so wird man mit den Mystikern auch verweilen dürfen bei der Vereinigung Christi, oder bei der Ver-

einigung der gesamten Trinität mit der Seele des individuellen Menschen, der in und aus der Gnade Gottes lebt. Und mit unseren Mariologen bei dem ganz besonderen Verhältnisse Gottes zur höchstbegnadeten Menschenseele, die es nach der Seele Jesu Christi in der Kirche jemals gegeben hat : zur Seele der allerheiligsten Jungfrau Maria. Wir brauchen bei alledem noch gar nicht an erster Stelle zu denken an den sogenannten « sensus accomodatus » unserer Systematiker ; wir würden hier in vielen Fällen eher sprechen von einem vollberechtigten « sensus consequens ».

Und so dürften schließlich auch unsere vielen und hervorragenden Allegoriker im Laufe der Jahrhunderte doch viel Wertvolles zu Tage gefördert haben, das bei einer einigermaßen erschöpfenden Erklärung des Hohen Liedes im mystischen Sinne noch heute verwertet werden kann.

Das Satzband und das göttliche Licht

Von Dr. P. Alexander HORVÁTH O. P.

1. Bedeutung der « copula » in den Urteilen des menschlichen Verstandes

Das Satzband (copula, « est ») vertritt nach seiner Naturbestimmung in unseren Urteilen das Sein. Durch das « est » wird ausgedrückt, daß der Verstand mit dem Sein irgendwie in Berührung getreten ist. Die eigentümliche Beschaffenheit des menschlichen Verstandes bringt dies mit sich. Nicht im einfachen Schauen, sondern nur in der Verbindung oder Trennung (componendo et dividendo) von verschiedenen Begriffsbeständen kann er das Bewußtsein der Seinshaftigkeit seiner Erkenntnisse erhalten. Es ist in allen Einzelfällen eigens zu bestimmen, von welchem Sein der Verstand erfaßt wird, und folglich in welchem Grad seine Erkenntnis auf feste Realität Anspruch erheben kann. Dies hängt von den Erkenntnismitteln, von den Beweisen, von den rationes inductivae ab. Zu welchem Sein diese gehören, zu jenem gehört auch die Erkenntnis ihrem Werte nach, und das Satzband vertritt jenes Sein, von dessen Wahrheitsgehalt die Beweise ihre Leuchtkraft erhalten [1]. Die copula vertritt das allgemeine Sein, wenn für die Denkbarkeit des Gegenstandes nur logische Beweismittel bürgen. Der Sinn solcher Sätze ist : die Verbindung des Subjektes und des Prädikates entspricht den logischen Gesetzen und auch inhaltlich ist kein Widerspruch festzustellen. Wird aber die Verbindung durch reale Gegebenheiten der Sinnenwelt unterstützt, so weist das Satzband auf dieses Seiende hin, und muß als dessen Vertreter angesehen werden. Der Sinn solcher Sätze ist demnach : *der Denkgegenstand ist annehmbar als eine Reali-*

[1] Da die Tätigkeit des menschlichen Verstandes dem Gesetz der Potentialität unterworfen ist, bezeichnet die copula die einzelnen Stadien ihrer Bewegung und endlich deren Abschluß, die adhaesio veritati. Dieser Denkprozeß wird von den Erkenntnismitteln geregelt und zum Abschluß gebracht.

tät, die im Rahmen des sinnenfälligen Seins gefunden werden muß. Sie kann allerdings in ihren inneren Prinzipien die gleiche Gestaltung (Zusammensetzung aus Materie und Form, ens mobile) aufweisen ; sie kann aber auch eine höhere Seinsweise besitzen und als Prinzip oder Ursache der sinnfälligen Gegebenheit mit dieser im notwendigen Zusammenhang stehen. Ausdehnung und Grad der Bürgschaft richten sich nach dem Wahrheitsgehalt und der Beweiskraft der Erkenntnismittel. Was wir früher [1] über die cognitio in alio gesagt haben, zeigt die Ausdehnung der Bürgschaft für die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kreis des Seienden ; für den Grad aber ist einerseits die Klarheit über den Seinsgehalt der Beweise, andererseits die Sicherheit der Verknüpfung zwischen ihnen und dem neuen Gegenstand maßgebend. Das Satzband ist in allen Fällen äußerlich unverändert, sein innerer Wert aber sehr verschieden je nach den angegebenen Normen. Im Rahmen des gleichen Seienden, dessen Vertreter es ist, verbindet oder trennt es bald notwendig, bald zufällig zusammenhängende Bestände. Der Verstand aber spricht seine Zustimmung zum Gegenstand und somit die Überzeugung von dessen Zugehörigkeit zu einem bestimmten Seienden einmal mit voller Sicherheit, ein anderesmal aber bloß zweifelnd oder meinungshaft aus. Hieraus ersehen wir, daß das Satzband in verschiedener Ausdehnung und bindender Kraft die Stelle eines bestimmten Seienden vertritt und die Überzeugung des Verstandes ausspricht. Dies deutet der hl. Thomas mit den Worten an [2] : « In nobis sunt quaedam vires, quae coguntur ex subiecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per coniunctionem organi et per formationem obiecti. Intellectus vero non cogitur ex subiecto, cum non utatur organo corporali, sed *cogitur ex obiecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni constentire.* » [3]

Die Möglichkeit der Verbindung des menschlichen Verstandes mit einer höheren Seinsweise ist nicht ausgeschlossen. « Natura rationalis, in quantum cognoscit universalem entis et boni rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium », sagt Thomas [4]. Er kann demnach Aussagen über Gott formen, in denen das Satzband und die übrigen Elemente gleich gestaltet erscheinen, wie es in den Sätzen der Fall ist, die über das sinnenfällige Sein geformt werden. Werden Aussagen über das Ansichseiende kraft des geschaffenen Seins gebildet, so ist das Satzband ein Vertreter des letzteren und bürgt für deren

[1] Divus Thomas 24. (1946) 43.
[2] 11 Verit. 3 ad 11. [3] Vgl. auch ebd. 1 ad 12. [4] II-II 2, 3.

Wahrheit im Rahmen und in der Ausdehnung des sinnenfälligen Seins, vermag aber den Verstand nicht mit Gott, mit dem göttlichen Sein in sich zu verbinden. Hiefür kann das niedere Sein bloß als Umrandung dienen, woraus aber eine real wertvolle Erkenntnis nie folgen kann. Nur die Offenbarung kann dem Verstand das göttliche Sein aufhellen. Die Aufnahmefähigkeit des Verstandes ist in dieser Beziehung an die logischen Schemata, inhaltlich aber an die Gegebenheiten des sinnenfälligen Seins gebunden. Subjekt, Prädikat und Satzband erscheinen in solchen Aussagen ganz nach den logischen Gesetzen geordnet ; inhaltlich aber sind sie so beschaffen, daß der Verstand nicht bei einem geschaffenen Sein stehen bleibt, sondern einer höheren, übernatürlichen Wahrheit sich bewußt wird. Das Satzband kann als Vertreter des sinnenfälligen Seins für die Verbindung des Subjektes und Prädikates nicht bürgen und auch nicht als Ausdruck der objektiven Überzeugung des Verstandes gelten. Soweit also in den geoffenbarten Sätzen eine formale, reale Wahrheit erscheint, muß der Verstand auf das göttliche Sein hingewiesen werden ; das Satzband muß als dessen Vertreter gelten und die Überzeugung selbst von dessen Licht geleitet und in ihm gefestigt sein : *eine Annahme in der überzeugenden Kraft des göttlichen Seins- und Wahrheitsgehaltes, ein Bewußtwerden in Gottes Licht.* [1]

In jeder Erkenntnis scheint das göttliche Licht auf und das Satzband ist irgendwie dessen Vertreter und Ausdruck, nur in sehr verschiedenen Formen und Graden. In der natürlichen Erkenntnis wird durch dasselbe der Verstand nicht direkt an das göttliche Sein gewiesen, sondern an das sinnenfällige Sein, das seinerseits der Träger der Ideen Gottes, der rationes aeternae ist. Es ist dies infolgedessen ein ganz dunkles Licht (lumen obscurum), in dem das Göttliche nur schattenhaft erscheinen kann. In jeder natürlich erkannten Wahrheit ist also die Sehnsucht nach einer klaren und hellen Erkenntnis inbegriffen und das Satzband spricht die nicht vollendete Berührung mit der Wahrheit aus. Diese geschieht in der unmittelbaren Schau des göttlichen Wesens, in lumine Divino radioso. Hier ist kein Satzband mehr, da Gottes Wesen selbst, der Inbegriff alles Seins, für die Wahrheit bürgt. Dieses göttliche Licht kann in abgeschwächten Formen dem Verstand mitgeteilt werden : als lumen divinum obscuratum propheticum et fidei. Hier kann das

[1] Deshalb ist bei solchen höheren Erkenntnisweisen (Glaube, Prophetie) eine neue subjektive Ausrüstung des menschlichen Geistes nötig, die die Erfassung des entsprechenden objektiven Seins ermöglicht.

Satzband nicht entbehrt werden, muß aber in allen Fällen als Vertreter des göttlichen Seins und als Ausdruck des göttlichen Lichtes gelten. In seiner Festigkeit bei der Bewerkstelligung der Verbindung des Subjektes und Prädikates trägt es die gleiche Kraft in sich, die in der göttlichen Erkenntnis objektiv und subjektiv (als Überzeugung) enthalten ist. Aus diesem Grunde ist vom übernatürlichen Glauben jedes Schwanken und Meinen ausgeschlossen.

Der Satz, daß in jeder Erkenntnis das göttliche Licht aufscheint, ist auch im System des hl. Thomas wahr, nur hat er hier einen anderen Sinn als beim hl. Augustinus und im mittelalterlichen Augustinismus. Thomas spricht hierüber mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig läßt. Indirekt kann man dies aus seiner Lehre von der Wahrheit ableiten. « Si accipiatur veritas proprie dicta, sec. quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera una veritate, i. e. veritate intellectus divini », sagt er [1], womit er andeutet, daß die geschaffene Vernunft in ihrem Wahrsein so an die göttliche Wahrheit gebunden ist, daß sie von der Beziehung zu derselben nie befreit werden kann. Eine unmittelbare Berührung mit den göttlichen Ideen oder mit deren Gegenwerten (rationes aeternae) lehnt er indessen für den menschlichen Verstand entschieden ab. In die reinen Geister strömt das Licht der göttlichen Wahrheit unmittelbar ein ; der menschliche Verstand empfängt es aber nur durch Vermittlung der dinglichen, ontologischen Wahrheit (veritas rei), so daß er in seinem eigentlichen Wahrsein nicht durch die rationes aeternae, sondern durch deren Abbilder in den sinnenfälligen Wesenheiten bestimmt und gestaltet wird. Am angeführten Ort äußert sich Thomas folgendermaßen : « Denominantur autem res verae (dies nennt er 'veritas proprie dicta') a veritate, quae est in intellectu divino vel in intellectu humano, sicut denominatur cibus a sanitate, quae est in animali et non sicut a forma inhaerente ; sed a veritate, quae est in ipsa re (quae nihil est aliud, quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans) sicut a forma inhaerente ; sicut cibus denominatur sanus a qualitate sua, a qua sanus dicitur [2]. » Die sinnenfälligen Dinge sind demnach die Träger, die Vermittler der göttlichen Ideen, so daß der menschliche Verstand in seinen wahren Erkenntnissen immer mit ihnen in Berührung gelangt.

[1] 1 Verit. 4.

[2] Dies nennt er I 16, 5 esse conformabile intellectui, und 1 Verit. 4 veritas improprie dicta.

2. Das Satzband als Abbild der Verwirklichung des göttlichen Lichtes in seiner Beziehung zur Wirkkraft Gottes

Wir haben uns die Aufgabe gestellt, darauf hinzuweisen, wie das göttliche Licht zur Vergegenwärtigung der Objekte des menschlichen Verstandes mitwirkt, ihnen Festigkeit verleiht und infolgedessen den Wert des Satzbandes modifiziert und bestimmt. Als subjektive Tätigkeit wird das Denken von den Erkenntnismitteln geregelt, der objektive Wert aber wird nach jenen ontologischen Wahrheitsbeständen bestimmt, die zum Sein der Objekte gehören. Wir wollen darauf hinweisen, welchen Teil das objektive göttliche Licht hierin besitzt. Wir müssen alles, was wir in unserer Abhandlung « Das objektive Erkenntnislicht » gesagt haben, vor Augen halten, wobei manche Wiederholungen unvermeidlich und entschuldbar sind.

Der unmittelbare Wertmesser der menschlichen Erkenntnis ist demnach nicht in den rationes aeternae, sondern in den rationes seminales der Natur zu suchen. Von diesen spricht Thomas I 115, 2. Samenhafte Wesensgründe oder ideelle Samen der Natur (Geistessamen) kann man sie nennen, wodurch ihre zweifache Betrachtungsweise passend unterschieden und ausgedrückt wird. Ihrem physischen Sein nach sind sie samenhafte Wesensgründe der Natur. Als solche bezeichnen sie *die aktiven und passiven Kräfte, durch welche der regelmäßige Ablauf des Naturgeschehens bedingt und sichergestellt ist.* Man wird darunter die gesamte Natur, sowohl ihrem substanziellen Sein nach, als auch nach den aus demselben fließenden akzidentellen Gegebenheiten verstehen, da eine Trennung derselben für einen samenhaften Bestand unmöglich ist. « Samen » werden sie genannt, um das innere Prinzip der Dynamik auszudrücken. Die Kräfte, die das regelmäßige Geschehen der Natur regieren, sind in ihr selbst zu suchen und zu finden. Hierdurch erhält unsere Auffassung von der Gesamtnatur eine Ähnlichkeit mit den Lebewesen, deren Fortpflanzung von innen heraus, vermittelst Samen vor sich geht. Das Lebewesen ist im Samen der Potenz nach enthalten. Es sind damit alle Arten der Ursächlichkeit ausgesprochen, ganz besonders aber die Bedingungen der Wirk- und Materialursache, die für die Entstehung (nativitas) des Lebewesens eine eigene Bedeutung haben. Durch diese beiden Ursachen wird aber immerhin bloß der materielle Teil der Wirkung bedingt, so daß man den Samen in dieser Hinsicht nicht als Träger von Geisteswerten bezeichnen kann. Dies kommt dann zum Vorschein,

wenn man die planmäßige Entwicklung der Wirkung in Betracht zieht. Die inneren und äußeren Wirkursachen sind nicht in allen Fällen zur Hervorbringung eines Lebewesens geeignet. Sie müssen planmäßig eingestellt sein, wodurch die zielbewußte Hervorbringung eines bestimmten Wesens erreicht wird. Wie die Form in der Materie enthalten ist, wird hier vorausgesetzt. Im Samen ist sie jedenfalls wie in einer vorbildartigen Ursache (causa exemplaris) eingeschlossen, von welcher die gesamten aktiven und passiven Kräfte abhängen ; nach ihrem Muster sind sie bestimmt. Mit Rücksicht auf diese beiden Ursachen (exemplaris und finalis) sprechen wir von der formalen Seite des Samens, der auf diese Weise Träger von Geistesanlagen ist. Weil aber in demselben die Wesensbestände der Wirkung bestimmt werden, sprechen wir mit Recht davon, daß der Same das nächste Prinzip der Wesensgründe ist. *Samenhafter Wesensgrund* bezeichnet demnach einen Bestand, in welchem eine Wirkung nach allen ihren Wesensteilen potentiell enthalten und planmäßig vorbereitet ist. Wird nun mit dem Namen « Same » nicht bloß eine spezifische Gemeinschaft ausgedrückt, sondern eine umfassende Allgemeinheit bezeichnet, so gelangen wir zur Annahme, daß die ratio seminalis zu den Universalien gehört und nach deren Art zu erklären ist. So tut dies der hl. Thomas am angeführten Ort.

Im Bereich der Universalien unterscheiden wir solche im transzendenten und im immanenten Sinn. Die ersten bezeichnen das *universale per essentiam*, die zweiten das *universale per participationem*, in einem beschränkten Sinn und für ein bestimmtes Gebiet. In unserem Falle können wir von den rationes seminales naturae sprechen, sofern sie in der natura naturans und in der natura naturata vorhanden sind. Gott ist das universale in essendo infolge der Seinsfülle, die ihm als dem esse per se subsistens zukommt. Kraft der allumfassenden Ursächlichkeit ist er universale in causando. Auf diese Weise sind in Gott alle Wesensgründe der Natur als im letzten, transzendenten Prinzip enthalten und kommen ihm die erwähnten Benennungen wesenhaft und ungeteilt zu. Teilnahmsweise (per participationem) kann man auch die von Gott geschaffene Natur ein universale nennen. Kraft der von Gott verliehenen Seinsfülle ist die Natur ein universale in essendo, nicht schlechthin, sondern für den Bereich des sinnenfälligen Seins. Es ist möglich, daß materiell und numerisch auch auf diesem Gebiet eine größere Seinsfülle vorhanden sein könnte ; aber wesentlich ist diese Seinsart durch die Bestimmung des ens mobile erschöpft, da jedes Wirklichwerden nur im Rahmen der Materie und Form möglich ist. Die

samenhaften Wesensgründe der Natur sind demnach als im allgemeinen Seinsprinzip, im ens mobile, in dessen inneren Beschaffenheit, in der Richtung der Zusammensetzung aus Materie und Form vertreten und enthalten. M. a. W. *rationes seminales naturae bezeichnen die durch das Gesetz der Materie und Form geregelte Möglichkeit der Seinsverwirklichung.* Hierdurch ist auch die Dynamik der Natur bestimmt und geregelt, so daß sie nach ihren Wirkkräften, die nicht bloß in der Richtung der Potentialität, sondern auch in der Materie und Form, an eine genau umschriebene Gesetzmäßigkeit gebunden sind, eine geschlossene Kausalität darstellt. In diesem Sinne nennen wir die Natur universale in causando per participationem. Die rationes seminales naturae stellen demnach einen synthetischen Gesichtspunkt in der Seinsordnung dar, so daß *der hl. Thomas in den rationes seminales naturae einen kostbaren synthetischen Hilfsbegriff seines Systems mit den Worten gegeben hat:* « *Secundo vero sunt* (*rationes seminales*) *in elementis mundi, ubi simul a principio productae sunt, sicut in universalibus causis.* [1] »

Da die beschriebenen Naturkräfte weder einzeln, noch in ihrer Gesamtheit sich selbst begründen (non sunt ratio sui), so weisen sie notwendig auf ein höheres Prinzip hin und sind sowohl in ihrem Sein, als in ihrer Erfassung durch die Denktätigkeit von der Beziehung zu ihm unzertrennlich. Aus diesem Grunde *gehört wenigstens zum inbegriffenen Inhalt jedes objektiven Seins, welches im Satzband ausgesprochen wird, die natura naturans, d. h. die vermittelte Verbindung des Verstandes mit dem göttlichen Sein als Schöpfer und Erhalter*, also mit dem letzten Prinzip der Weltregierung. Die Erkenntnismittel können den Weg zu ihm versperren, aber ein der Natur entsprechendes Bewußtsein von ihr nicht vermitteln : *die Verneinung des universale in essendo et operando ist nicht bloß eine Verfälschung der Natur, sondern in letzter Instanz ihre Vernichtung.* Die Einstellung der geschaffenen Vernunft der Natur gegenüber besitzt weder einen schöpferischen, noch einen vernichtenden Einfluß. Für die Natur, für deren Ding an sich, ist sie nur eine denominatio extrinseca, wohl aber für das denkende Subjekt, für dessen psychische Personalität. Erscheint daselbst das Ding an sich nicht mit seinem vollen ontologischen Wert, fehlen in dessen Abbild die notwendigen Züge — in diesem Fall der höchst charakteristische Zug derselben, so ist der Geist der Träger der privatio, des Nichts, somit das Prinzip der Vernichtung des Seins.

[1] I 115, 2.

3. Beziehung des Satzbandes zu den göttlichen Ideen

Die zweite Betrachtungsweise der Allgemeinheit ist das *universale in repraesentando.* Man versteht darunter den gemeinsamen ideellen Grund (esse obiectivum) einer Vielheit, in welchem dieselbe, als in ihrem Urbild enthalten ist. Im synthetischen Sinne gehört zu dieser Allgemeinheit das universale in essendo, als dessen weitere Grundlage ; die nähere ist aber in der Idee zu suchen. Die Idee kann ihrem physischen Sein nach betrachtet werden. In dieser Form kommt sie hier nicht in Frage. Sofern sie aber repräsentativ ist, begründet sie das gegenständliche Sein des Objektes, richtiger, sie ist *der objektive Gegenwert eines physischen Seins.* Zum physischen Sein ist eine reale Wesenheit erfordert, die, durch den Daseinsakt verwirklicht, ein vollkommenes Gebilde in diesem Seinsbereich darstellt. Wird das physische Sein seiner Eignung nach betrachtet, abbildlich-intentionale Form einer anderen Gegebenheit werden zu können (esse conformabile), so erhält es die Benennung des Wahrseins, wodurch aber an ihm nicht eine neue Seinsweise, sondern bloß eine Aussageform bestimmt wird. Wird jedoch das physische Sein mit einer Gegebenheit verglichen, in welcher es ein intentionales Sein erhalten kann, so entsteht ein neues Sein, das gegenständliche, das esse obiectivum. Platon hat dieses in den Ideen hypostasiert ; der objektive Idealismus sucht es auf einem anderen Weg zu erklären, ohne eine annehmbare Lösung herbeizuführen. Der Thomismus steht diesem Problem nicht ratlos gegenüber. In der Lehre über die rationes aeternae hat der hl. Thomas den Weg gezeigt, wo auch der Thomismus an dieses Problem herantreten und eine annehmbare Lösung finden kann. Gott besitzt nur eine Idee. « Essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta »[1]. Als Folge dieses Vernunfterfassens erscheint die Vielfalt der Ideen. Gott erkennt sich vollkommen, daher auch die ganze Abbildlichkeit seines Wesens. Der Grund der Abbildlichkeit ist aus dem Vergleich des göttlichen Wesens mit den verschiedenen Möglichkeiten zu bestimmen, nach welchen die Geschöpfe in unendlich vielen Vollkommenheitsgraden von Gott ausgehen und von ihm verwirklicht werden können. « Ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea 'uniuscuiusque rei' », sagt er a. a. O. « Unde cum sint diversae rerum propor-

[1] 3 Verit. 2.

tiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam »[1]. Durch diese Relationserkenntnis werden die rationes aeternae und deren objektives Sein begründet: *a*) die rationes aeternae, die ja nichts anderes sind als die in der einen göttlichen Idee abgebildeten ewigen Wesensgründe der Geschöpfe; *b*) das objektive Sein, da sie nicht das physische Sein Gottes vertreten, auch nicht die Idee, als Erkenntnisprinzip, sondern deren dargestellte Gegenwerte (termini connotati), die auf diese Weise als ideelle Gegebenheiten ein Objektsein oder objektives Sein erhalten. Es ist dieses Sein von dem physischen Sein Gottes und seiner Idee real durchaus nicht verschieden, wohl aber einem charakteristischen Zuge nach, der in den beiden nicht ausgedrückt wird. « Relatio, quae est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem; est tamen in Deo secundum intellectum suum, prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam; et sic respectus illi sunt in Deo, ut intellecti ab ipso »[2]. Das Objektsein der rationes aeternae ist das ideelle Sein der Wesensgründe der Natur. « Huiusmodi virtutes activae et passivae (rationes seminales), sagt Thomas ... sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. »[3] Gottes Wesen als Idee ist das transzendente universale in repraesentando und die ewigen Wesensgründe stellen in ihrem gegenständlichen Sein ein zweifaches dar: *die Leistungsfähigkeit der Allmacht und die Beziehbarkeit des geschöpflichen Seins* (mit Rücksicht auf dessen Erkennbarkeit) *zur göttlichen Vernunft.* Gott vermag alles zu wirken, was in den ewigen Wesensgründen ein objektives Sein hat, womit auch die Vollkommenheit der göttlichen Erkenntnis in bezug auf die von Gott unterschiedenen Objekte ausgesprochen ist. Das esse obiectivum der ewigen Wesensgründe zeigt ferner, daß geschaffene Objekte im Wissen Gottes nur dann Gegenstände sein können, wenn sie bloß in der Wirklichkeit des göttlichen Seins erkannt und ausschließlich auf dasselbe bezogen werden.

Die sinnenfällige Natur ist ein Abbild der ewigen Seinsgründe, die in derselben nicht in jener Reinheit, wie in den Engeln, sondern als samenhafte Gegebenheiten enthalten sind. Als Träger der rationes aeternae besitzt demnach das sinnenfällige Sein die Eignung, mit einer Erkenntnisfähigkeit in Verbindung zu treten (hierin besteht seine ontologische Wahrheit) und im eigentlichen Wahrsein zu erstehen. Die

[1] 3 Verit. 2. [2] Ib. ad 8. [3] I 115, 2.

rationes seminales können für sich nicht auf ein ideales Sein Anspruch erheben ; sofern sie aber von einem solchen abgeleitet werden, heißen sie Wesensgründe und im Vergleich zu einer Vernunft können sie in einem objektiven Sein aufleuchten. « Huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, sec. quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, sec. quod deducuntur a rationibus idealibus. »[1] Ihr objektives Sein kann im Vergleich zur göttlichen Vernunft, oder in bezug auf den menschlichen Verstand bestimmt werden. Mit Rücksicht auf die göttliche Vernunft haben wir ihr objektives Sein in den rationes aeternae bestimmt ; im Vergleich zum menschlichen Verstand aber wollen wir dies jetzt tun.

4. Beziehung des Satzbandes zum innerweltlichen objektiven Sein

Vergleichen wir das sinnenfällige Sein als universale in essendo et causando mit dem menschlichen Verstand, als mit einem universalen passiven Verähnlichungsprinzip (intellectus natus est fieri omnia), so finden wir einen gemeinsamen Treffpunkt, in welchem sie gleichsam ausgeglichen und aufeinander bezogen werden. *Dies ist das gegenständliche Sein des sinnenfällig Seienden, das esse obiectivum desselben, welches im Begriffe des esse participatum zum Ausdruck gelangt.* Dieses gegenständliche Sein ist vor allem eine Realität, die durch zwei Realitäten (des Verstandes und des sinnenfälligen Seins) begründet wird und davon einen festen und dauernden Bestand erhält. Solange die erwähnten Gegebenheiten als Realitäten bestehen, besteht auch das objektive Sein, von dem wir sprechen. Diese Realität ist ferner mit dem physischen Sein der beiden Prinzipien nicht identisch. Es wird in ihr das sinnenfällige Sein als Objekt und als Erkenntnisgrund gesetzt, was ihm nach seinem physischen Sein durchaus nicht zukommt. Es erhält in diesem Sein den Wert und die Bezeichnung des Objektseins, nach welchem es vergegenständlicht und als Prinzip der Seinsvollendung des Verstandes auftreten kann. Diese Eignung kommt dem sinnenfälligen Sein auf Grund seines physischen Seins potentiell zu ; als eine Wirklichkeit kann aber dieselbe von ihm nur kraft der Beziehung zum Verstand ausgesagt werden. Die Gegenständlichkeit und die Vergegenständlichung ist für

[1] Ib. ad 1.

Gott und für die reinen Geister in den rationes aeternae gegeben ; für den menschlichen Verstand sind aber dieselben direkt nicht erreichbar, so daß für ihn das gegenständliche Sein, nicht in ihnen, sondern, als im nächsten Prinzip, anderswo zu suchen ist. *Das eigentümliche esse obiectivum des sinnenfälligen Seins wird darnach bestimmt, wie und unter welchen Bedingungen es für den menschlichen Verstand vergegenständlicht werden kann.* Nicht für jeden Verstand kann das sinnenfällige Sein Erkenntnisgrund und Wertmesser sein, sondern nur für jenen, der auf Grund seiner Wesenskonstitution auf den Kontakt mit ihm bestimmt ist. Als solcher kommt nur der menschliche Verstand in Betracht, der als Vermögen der Seele, d. h. der Wesensform des Leibes, direkt auf den Kontakt mit dem sinnenfälligen Sein eingestellt ist. Das esse obiectivum, nach welchem das sinnenfällige Sein universale in repraesentando, Erkenntnisgrund und Wertmesser eines Verstandes sein kann, ist eine Bestimmtheit, die aus dem Vergleich zweier Gegebenheiten entsteht und abgeleitet wird und durch deren Wirklichkeit die eigene Realität behauptet. Der Seinswert zweier physischer Bestände wird hierin in einer neuen Form bestimmt und ausgedrückt : *im Objektsein des sinnenfälligen Seins wird der Geltungsbereich seiner Vergegenständlichung und das Arbeitsfeld des menschlichen Verstandes genau umschrieben.* Die Realität des Verstandes begründet die Möglichkeit einer Vergegenständlichung des sinnenfälligen Seins und die Wirklichkeit des letzteren gestaltet den Verstand zu seiner Fähigkeit, deren Arbeitsfeld und Arbeitsweise genau umschrieben werden.

In dieser Hinsicht ist das sinnenfällige Sein für den menschlichen Verstand das universale in repraesentando, Erkenntnisgrund und Wertungsprinzip. Dieses ideelle Sein ist der Ausdruck der Leistungsfähigkeit des menschlichen Verstandes. Er ist nicht für jede ontologische Wahrheit empfänglich und es kann nicht jedes Objekt für ihn vergegenständlicht werden. Er ist in dieser Beziehung an jene ideellen Wesensgründe gebunden, die im sinnenfälligen Sein samenhaft eingeschlossen sind. Dem physischen Sein nach ist dasselbe nach den Gesetzen der Materie und Form wirklich. Es ist demnach in ihm neben dem Prinzip des Seins auch jenes des Nichtseins, neben dem Akt die Potenz, neben dem Prinzip der Ordnung und Gestaltung auch jenes der Unordnung und Ungestaltung vorhanden und vertreten.

Das sinnenfällige Sein ist nicht ganz wirklich. Es vertritt nur einen sehr geringen Teil der Realität und nach der Verwirklichung einer partikulären Seinsform ist die Materie weiterer Formen immer fähig : est in

potentia ad omnes formas. Die verwirklichten oder verwirklichbaren Wesensgründe selbst vertreten bloß einen ganz kleinen Bruchteil der Realität, so daß sie gleichsam eine Zersplitterung desselben darstellen. Die ständige Begleitung vom Schatten der Potentialität, die Entwicklung nach dem Gesetz des kontinuierlichen Werdens und die Partikularität der Seinsgegebenheiten sind die hauptsächlichen Merkmale des physisch gefaßten sinnenfälligen Seins. Alle diese Züge begleiten es auch in seiner Eigenschaft als Objekt.

Als universale in repraesentando wird es dem Verstand unter dem Begriff des esse participatum vorgelegt. In dieser Form enthält es nicht mehr bloß die Wesenszüge des sinnenfällig Seienden, sondern auch dessen notwendige Beziehungen, so daß es auch für jene Gegebenheiten als Erkenntnisgrund verwendet werden kann, die mit ihm in notwendigem Zusammenhang stehen, oder mit ihm in Beziehung gestellt werden können. *Das esse participatum ist demnach ein umfassender Erkenntnisgrund;* aber sein gegenständliches Sein ist zwar in scharfen, doch nur in ganz allgemeinen Zügen gegeben, so daß die Merkmale der partikulären Seinsweisen sich in ihm nur verschwommen widerspiegeln und auf Grund dieses allgemeinen Erkenntnismittels allein ihren einzelnen, scharf umschriebenen Bestimmtheiten nach nicht erkannt werden können. Hierin unterscheidet sich eben das esse participatum als esse obiectivum und universale in repraesentando von Gott als Idee und von den rationes aeternae. In den letzteren sind alle Gegenstände, deren Erkenntnisgrund sie sind, bis in die kleinsten Züge enthalten und erkennbar. Das objektive Sein des esse participatum bleibt kraft seines Ursprungs immer bloß ein Hilfsmittel und kann nicht ein alles umfassendes Erkenntnismittel werden. Es enthält die partikulären Seinsweisen allerdings actu, aber nicht distincte. Hier kann man dasselbe sagen, was der hl. Thomas in einem anderen Zusammenhang von ähnlichen Prinzipien bemerkt: « Diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio (quod non est causa singularum rationum) sec. propriam cognitionem, sed solum in communi »[1]. Demgegenüber sind die geschaffenen Dinge in Gott, als in ihrem allumfassenden Grunde enthalten und so kann es in ihnen keinen Zug geben, der in ihm, in den rationes aeternae sich nicht widerspiegeln würde. Man darf eben nicht vergessen, daß das esse participatum und dessen gegenständliches Sein aus dem Vergleich mit dem menschlichen Verstand entsteht und dessen potentielles Arbeitsfeld

[1] I 14, 6.

umschreibt und vertritt. In den rationes aeternae hat das sinnenfällige Sein ein esse obiectivum, in welchem jeder einzelne Zug der partikulären Gegebenheiten bis in die kleinsten Einzelheiten eingeschlossen und erkennbar ist. Diesem ideellen Sein (esse obiectivum) nach ist das esse participatum nicht nur Erkenntnisgrund, sondern auch eine wirkliche Ursache der Einzel-Bestimmungen des sinnenfälligen Seins. Betrachtet man indessen das gegenständliche Sein, welches dem esse participatum im Vergleich zum menschlichen Verstand zugeeignet wird, so ist es bloß eine Zusammenfassung der Einzel-Bestimmungen und auf diese Weise von denselben gegenständlich verursacht und als Vertreter ihres gemeinsamen Wesenszuges hingestellt. Auch der menschliche Verstand gibt zur Gestaltung dieses gegenständlichen Seins nur seine Potentialität her, so daß es nur ein Abbild eines Könnens und Vermögens, keineswegs aber eines seinsvollendeten Verstandes darstellt. Aus diesem Grunde ist auf die gesamte Tätigkeit und auf die Seinsvollendung des Verstandes der Stempel der Potentialität, die Abhängigkeit von dem Akt-Potenz-Gesetz aufgeprägt und im gegenständlichen Sein des esse participatum vor- und abgebildet. In dieser Hinsicht ist *das Satzband der Ausdruck der Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes, in dem sich alles widerspiegelt, was die Armut des sinnenfälligen Seins, die Schwierigkeiten seiner Vergegenständlichung betrifft und so das Angewiesensein auf die göttliche Kraft und Licht in jedem Urteil verkündigt.*

5. Das Satzband als Form des Urteils

Das sinnenfällige Sein ist in der physischen Ordnung aus Materie und Form zusammengesetzt. Diese Beschränkung muß auch in der darstellenden Ordnung abgebildet sein. Gerade hieraus leitet der heilige Thomas I 44, 3 ad 2 die Unmöglichkeit der platonischen Spezies ab. Die Materie kann als Bestandteil eines Wesens abgebildet werden, keineswegs aber kann sie in einen Bestand, der uneingeschränkt per se subsistens sein sollte, aufgenommen werden. Als Prinzip der Beschränkung hindert sie jede reine, uneingeschränkte Verwirklichung. Dementsprechend ist auch der ganze Erkenntnisprozeß des menschlichen Verstandes zusammengesetzt: componendo-dividendo geht der Verstand vor, so daß eine naturgemäße Seinsvollendung nur in dieser Form möglich ist. Selbst im übernatürlichen Glauben, dessen Gegenstand in der Form von zusammengesetzten Aussagen vorgelegt wird, wird dieses Gesetz beob-

achtet. Hierin ist auch der Grund zu suchen, *warum das göttliche Licht in den menschlichen Verstand nie rein eindringt und ganz hell aufleuchtet: der Verstand empfängt das göttliche Licht durch Vermittlung des zusammengesetzten sinnenfälligen Seins und wird durch dessen Potentialität abgeblendet; es ist ein lumen obscuratum.* Es kann keine geschaffene Erkenntnis geben, die von dem göttlichen Licht unabhängig wäre und nicht in dessen Kraft sich vollziehen würde. Nur die vermittelnden Bestände führen eine Förderung oder eine Hemmung herbei. Durch die ontologische Wahrheit hellt das göttliche Licht auf; aber wir müssen in derselben auch das Prinzip der Hemmung oder der Förderung berücksichtigen. Ist sie nicht in sich hell und aufleuchtend, so hindert sie das Einströmen des göttlichen Lichtes und trägt zu dessen Verfinsterung bei. Betrachten wir demnach das vermittelnde Prinzip des göttlichen Lichtes in seiner Zusammensetzung, so sehen wir sofort ein, daß es eine beträchtliche Hemmung für das Einströmen desselben bildet und die Erkenntnis selbst bedeutend erschwert. Das Maß der hemmenden Beeinflussung ist der Verwendung des sinnenfälligen Seins zu entnehmen. Ist es bloß ein Werkzeug, durch welches das göttliche Licht aufleuchtet, oder ein Kanal, durch welches dasselbe in die Seele hineinströmt, so wird das göttliche Licht nicht verfinstert: in seiner vollen Reinheit leuchtet es auf und tritt für den Wert solcher Erkenntnisse als alleiniges Prinzip ein. *Ganz rein und als formales Erkenntnismittel kommt das göttliche Licht nur im übernatürlichen Glauben und in einzelnen Weisen der prophetischen Erleuchtung in Betracht.* Hier ist das sinnenfällige Sein bloß ein Werkzeug zur Vergegenständlichung von Angaben, die über die Reichweite desselben hinausragen. Materie und Form des Glaubens stammen aus der Offenbarung des göttlichen Lichtes, das nur so weit abgeblendet wird, als dies die unvermeidliche Verwendung des sinnenfälligen Seins unbedingt erheischt. Jede andere natürliche menschliche Erkenntnis bewirkt eine Verdunkelung, ja eventuell eine Verfinsterung des göttlichen Lichtes, da die Erkenntnismittel nicht als bloße Werkzeuge verwendet werden, sondern als selbständige Ursachen auftreten.

Von seiten der Materie (des zu gestaltenden Stoffes) ist nämlich der Verstand auf Spezies, die seiner Natur angemessen sind, angewiesen. Er erhält dieselben nicht durch ein direktes Einströmen des göttlichen Lichtes, sondern durch Abstraktion, indem er mit der Kraft des intellectus agens die im sinnenhaften Sein eingeschlossenen Wesenszüge von den materiellen Bedingungen befreit und so aufleuchten läßt. Hierbei bedient er sich der Urkenntnisse, die einerseits die Werkzeuge des intel-

lectus agens, andererseits aber die sichersten Vertreter des göttlichen Lichtes sind. Mag also die menschliche Erkenntnis von seiten des zu gestaltenden Stoffes ein Prinzip der Verdunkelung des göttlichen Lichtes vor sich haben : *das Eindringen desselben in den Verstand ist durch die Urkenntnisse immer möglich.* Aus diesem Grunde kann man sagen, daß auch die menschliche Erkenntnis, wenigstens wenn sie wahr ist, im Lichte der ersten Wahrheit vor sich geht ; nicht unmittelbar wird sie durch dieselbe bewertet und bemessen, wohl aber indirekt und mittelbar. « Veritas, sec. quam anima de omnibus iudicat, sagt der hl. Thomas 1 Verit. 4 ad 5, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, sec. quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, sec. quam de omnibus iudicamus. Et quia per eam iudicare non possumus, nisi sec. quod est similitudo primae veritatis, ideo sec. primam veritatem de omnibus dicimur iudicare. » Das Satzband verweist also den Verstand direkt an das sinnenfällige Sein, wobei von ihm der beziehende Hinweis zur ersten Wahrheit unzertrennlich ist. — Aus diesen Überlegungen geht hervor, daß die Zusammensetzung jeder menschlichen Erkenntnis aus Materie und Form, aus obiectum materiale und formale, eine Notwendigkeit ist, die das gegenständliche Sein des sinnenfälligen Seins unzertrennlich begleitet. Diese Zusammensetzung begleitet jede Erscheinung auf dem Gebiet der menschlichen Erkenntnis. Überall unterscheiden wir materia et forma, den zu gestaltenden Stoff und das Prinzip der Gestaltung. *In diesem Sinne nennen wir das Satzband Form des Urteils, Subjekt und Prädikat aber die Materie desselben.*

6. Das Satzband als Sinnbild der Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Erkenntnis

Jede Wesenheit, die im Rahmen des sinnenfälligen Seins verwirklicht wird, vertritt bloß ein ganz kleines Bruchstück der Realität und ist dabei nicht ein allgemeiner, sondern ein individueller Wert, da es in der Materie, nach den individuellen Einschränkungen derselben, verwirklicht wird. Auch in dem gegenständlichen Sein wird das sinnenfällige Sein in dieser Form vorgelegt. Es ist *nicht actu, sondern nur in potentia erkennbar* und die Wesenszüge müssen durch eine eigene abstraktive Tätigkeit vergegenwärtigt werden. Der ganze Seinsgehalt

einer Gegebenheit erscheint nie auf einmal. Einzelne Züge leuchten auf, die wieder durch eine neue Verstandestätigkeit (componendo et dividendo) zusammengefügt werden müssen, damit der Verstand im Satzband seine Übereinstimmung mit der realen Gegebenheit aussprechen kann. Wie die physische Entwicklung des sinnenfälligen Seins nach dem Gesetz der Potentialität vor sich geht, so auch die Verwirklichung der menschlichen Erkenntnisse und die Seinsvollendung des Verstandes. Hieraus erklärt sich die notwendige synthetische Tendenz und Einstellung der menschlichen Erkenntnis, angefangen von der primären Begriffsbildung bis zur höchsten weltanschaulichen Zusammenfassung. Ist eine Gegebenheit in sich, in ihrer absoluten Wahrheit bekannt, so bleibt Raum für die relative Erkennbarkeit, in welchen der Gegenstand unbedingt eingestellt werden muß, damit sein Wert für den Bereich der Gesamtwahrheit und für die weltanschauliche Synthese des Verstandes aufleuchten kann. Die Unterordnung und die Angliederung der Wissenschaften baut sich auf diesem Gesetz auf: ein Erkenntnisbestand, in dem mehr Wirklichkeit vorhanden ist, kann aus seinem Seinsgehalt niedrigeren Beständen leihen und dieselben an der eigenen Erkennbarkeit teilnehmen lassen.

Aus der Zusammensetzung des sinnenfälligen Seins ist auch *die Schematisierung der menschlichen Erkenntnis zu erklären.* Weil die Wesensgründe in der Materie verwirklicht werden und als allgemeine Werte nur nach der abstraktiven Tätigkeit des Verstandes aufscheinen, folgt, daß sie nicht ihrem vollen Gehalt nach erkannt werden, sondern gleichsam nur ihr Gerippe in den Bestand unserer Erkenntnis eintritt. Diese Schematisierung begleitet als Schatten den gesamten Erkenntnisprozeß. Jeder Begriff ist aus mannigfachen Bestandteilen zusammengesetzt, die entweder das logische Schema des Begriffes darstellen, oder in einer solchen Einheit zusammengefaßt werden, wie wir dies in der physischen Ordnung bei den chemischen Veränderungen feststellen können. In diesem Fall haben wir das Schema der Wesenheiten ihrer metaphysischen Allgemeinheit nach vor uns, in welchem die einzelnen Bestandteile ihre Selbständigkeit nicht mehr bewahren, wie bei der logischen Allgemeinheit, sondern in einem gemeinsamen Wesenszug aufgehen, in welchem sie zwar actu, doch nicht formaliter, wohl aber virtualiter enthalten sind. Dies ist auch der Grund, warum die menschliche Erkenntnis so selten allumfassend, komprehensiv ist. Aus den trockenen allgemeinen Angaben kann nur schwer ein umfassender Begriff entstehen, noch weniger aber ein solcher, der allen Forderungen der menschlichen

Person gerecht werden könnte. Aus diesem Grunde sprechen wir von den ideellen Samen der Natur. Das sinnenfällige Sein ist Träger von Wesensgründen, die als Geisteserzeugnisse unter allen Umständen einen ideellen Wert vertreten. Da sie aber in der Materie verwirklicht und aus derselben herausgearbeitet werden müssen, sind sie nicht in sich formaliter, sondern samenhaft, virtualiter, in der Natur vorhanden : ihre Allgemeinheit ist eine universalitas potentialis (actualis-virtualis), nicht actualis-formalis. Vergleichen wir demnach das sinnenfällige Sein mit dem menschlichen Verstand, so erscheint dessen gegenständliches Sein als ein gleichsam in unendliche Wesensgründe teilbarer Bestand. Actu-formaliter scheint nur das esse participatum in seiner charakteristischen Zusammensetzung auf, in potentia aber die unendliche Möglichkeit der faßbaren Wesensgründe, von welchen jene, die unter der Reichweite des sinnenfälligen Seins enthalten sind, virtualiter, jene aber, die darüber hinaus liegen, bloß in potentia aufscheinen. *Unter den inhaltlichen samenhaften Wesensgründen verstehen wir demnach das gegenständliche Sein des sinnenfälligen Seins, sofern es in der Kraft der in ihm eingeschlossenen ideellen Samen der Natur die menschliche Erkenntnis sicher führen und als nächstes Prinzip bemessen und bewerten kann.* Diese Kraft entlehnt das esse obiectivum von dem physischen Sein des sinnenfälligen Seins, in welchem jene virtutes activae et passivae enthalten sind, von welchen die gesamte Statik und Dynamik der Natur abhängt. Ähnlich sprechen wir auch von der *logischen Schematisierung* der menschlichen Erkenntnis. Die ontologische Wahrheit einer jeden sinnenfälligen Gegebenheit ist ungeteilt, kann aber infolge der Materie nur in einzelnen Stücken offenbar werden. Hierdurch wird dem Verstand, der die Erkenntnis des sinnenfälligen Seins so benötigt, daß er von ihm zur Erkenntnis ursächlich bestimmt werde, die Notwendigkeit der logischen Schemata auferlegt. Der Verstand ist nicht bloß an die inhaltlichen Angaben des sinnenfälligen Seins gebunden, sondern auch in bezug auf den logischen Umfang der Begriffe muß er sich nach dem schematisierten Aufscheinen des Gegenstandes richten. Hiermit möchten wir nur darauf hinweisen, daß *der menschliche Verstand auf dem Gebiet der Erkenntnis in keiner Weise gesetzgeberisch auftreten kann.* Sowohl die inhaltliche als auch die logische Schematisierung hängt von dem eigentümlichen, gegenständlichen Sein seines Objektes ab, so daß *der Verstand nicht die Gesetze der Erkennbarkeit und der Vergegenständlichung vorschreibt, sondern an die Forderungen des Objektes gebunden ist.*

Wir haben oben bemerkt, daß die bloße Erkenntnis des sinnen-

fälligen Seins nicht allen persönlichen Forderungen gerecht wird. Die reinen Geister brauchen die Wahrheit nicht eigens zu assimilieren. Dieselbe erscheint vor ihnen in ihrer ganzen Fülle und findet eine feindselige Einstellung von seiten des affektiven Lebens nicht vor. Mit dem Aufscheinen der Wahrheit ist zugleich deren affektive Annahme gegeben, so daß eine Abkehr von derselben nie von seiten der Wahrheit, sondern in der hoffärtigen Einstellung des Affektes zu suchen ist. Liebe oder Haß sind notwendige Begleiter der im reinen Geist aufhellenden Wahrheit, woran keine Übung oder Erziehung etwas ändern kann. Ganz anders im Menschen. Die Verwirklichung der Wahrheit ist in ihm in jeder Beziehung so schwierig und im Endresultat so wenig befriedigend, daß die affektive Annahme derselben mit ihrer Verwirklichung durchaus nicht zusammenfällt. Die Wahrheit, welche durch das sinnenfällige Sein vermittelt wird, ist so arm, daß der Affekt für sie eigens gewonnen werden muß. Aus diesem Grunde ist die Einfügung der Wahrheit in das persönliche Gesamtwohl eine direkte Folge der Schematisierung der menschlichen Erkenntnis. Diesen Läuterungsprozeß haben wir in unserem Buche La sintesi ... S. 462 ff. beschrieben.

* * *

Wir haben den Zusammenhang zwischen dem Satzband und dem gegenständlichen Sein der Wahrheit untersucht. Das Satzband verweist den Verstand an das esse obiectivum, das in letzter Instanz in den göttlichen Ideen, in den rationes aeternae zu suchen ist. Für den menschlichen Verstand müssen wir ein vermittelndes gegenständliches Sein suchen. Dies haben wir im sinnenfälligen Sein gefunden. Da aber letzteres nicht eine isolierte Seinsweise darstellt, sondern mit den übrigen Arten des Seins in Verbindung steht, können dieselben in den Wesensgründen des sinnenfälligen Seins abgebildet und erkannt werden. Je nach der Verschiedenheit dieser Beziehungen ändert sich der Wert des Satzbandes. Der Verstand spricht den Abschluß des Denkprozesses und die eigene Seinsvollendung aus. Dies gelangt im Satzband zum Ausdruck. Ist hierin eine wirkliche Übereinstimmung mit dem nächsten esse obiectivum enthalten, so ist das Satzband ein Zeichen des Aufleuchtens des göttlichen Lichtes und der Ausdruck des Kontaktes mit der ersten Wahrheit.

Geistesgeschichtliche Würdigung der thomistischen Gewissenslehre

Von J. F. GRONER O. P.

In der Abhandlung über « Die Einordnung des Gewissens in das moralische Gefüge des Menschen »[1] sollte die thomistische Gewissenslehre in sich selber dargestellt und kraft ihrer inneren Argumente betont werden. Doch wird damit die Aufgabe nicht überflüssig, sondern erst recht gefordert, diese Lehre vom Standpunkt anderer Auffassungen her kritisch zu betrachten, um abschließend das Bleibende noch einmal zu unterstreichen.

Zunächst erheben sich Fragen *terminologischer* Art. Es mag auffallen, daß es für das, was wir im Deutschen mit « Gewissen » bezeichnen, in der lateinischen Terminologie überhaupt keinen entsprechenden Ausdruck gibt. Zwar *übersetzt* man « conscientia » einfach mit « Gewissen », aber wie man weiß, ist die « conscientia » eben keineswegs das Gewissen, sondern *zusammen* mit der Synteresis nur ein *Teil* des Gewissens, Gewissen also gleich Synteresis plus conscientia. Aus welchem Grund kam in der Scholastik diese terminologische Zerrissenheit in die Lehre von dem *einen* Objekt, das wir Gewissen nennen ? Vor allem, woher stammt das sonderbare Wort « Synteresis » ?

Oskar Renz meint in seinem Buch « Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin »[2] : « Warum die sittliche Anlage des Menschen Synteresis genannt wird, und welches die etymologische Bedeutung dieses Wortes ist, bleibt trotz der eingehenden Studien von Jahnel, Nitzsch, Appel, Hoffmann, Gass u. a. unentschieden. »[3] Indessen läßt

[1] Vgl. *diese* Ztschr. 31 (1953) 129-156.

[2] Münster 1911, Vorwort.

[3] JAHNEL, Woher stammt der Ausdruck « synderesis » bei den Scholastikern, in Theol. Quartalschrift Tübingen 52 (1870) 241-251. F. NITZSCH, Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur

sich darüber doch einiges Erhellende sagen [1]. Rein philologisch geht das Wort Synteresis (in scholastischen Texten auch Synderesis, Synderisis, Sinderisis, Scinderisis) [2] auf das griechische Verbum συντηρεῖν zurück, bzw. auf das Wurzelwort τηρεῖν, das bei klassischen Schriftstellern die Bedeutung von beobachten und bewahren zeigt. Dieser Wortsinn ließ sich nun leicht in den Dienst der Gewissensspekulation stellen, wo er das Behüten und Bewahren des göttlichen Gesetzes in der Menschenbrust zum Ausdruck bringen konnte. So wird es klar, wenn *Hieronymus* in seinem Kommentar zu Ezechiel 1, 5 ff. [3] von gewissen « Graeci » spricht, die συντηρεῖν auf diese Weise gebrauchen. Im übrigen ist es nun gerade Hieronymus, der durch den genannten Kommentar ausschlaggebend auf die scholastische Terminologie und Spekulation des Gewissens eingewirkt hat.

Der Kirchenvater sieht in dem Viergesichterwesen des Propheten menschliche Seelenkräfte symbolisiert. Entsprechend der platonischen Lehre von der Dreiteilung der Seele weist er das λογικόν (« rationem et cognitionem et mentem et consilium eamdemque virtutem atque sapientiam ») dem Menschengesicht zu, das θυμικόν (« feritatem et iracundiam atque violentiam ») dem Löwen und das ἐπιθυμητικόν (« libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem ») dem Stier. Welche Kraft soll nun aber durch das Adlergesicht bezeichnet werden ? Hieronymus fährt fort : « Quartamque (scl. virtutem) ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρεσιν, quae scintilla conscientiae in Cain (Adam ?) quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum . . . Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem

Lehre vom Gewissen, in Jahrb. f. protestantische Theologie, Bd. V (1879) 492-507. H. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock 1891. R. Hoffmann, Die Lehre von dem Gewissen, Leipzig 1866. W. Gass, Die Lehre vom Gewissen, Berlin 1869.

[1] Vgl. H. G. Stoker, Das Gewissen, Bonn 1925, S. 25 ff. ; R. Hofmann, Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O. F. M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik, Münster 1941, S. 11 ff.

[2] Wahrscheinlich eine Verschreibung von συνείδεσις (Gewissen). Vgl. Nitzsch a. a. O. ; V. Cathrein, Moralphilosophie I, Freiburg i. Br. 1911, 469.

[3] Migne PL 25, 22.

et verecundiam habent in delictis ... Hanc igitur quadrigam in aurigae modum Deus regit et incompositis currentem gradibus refrenat docilemque facit et suo parere cogit imperio. »

Wie man sieht, kommen in diesem Kommentar drei Ausdrücke vor, die zum Gewissen in Beziehung stehen : Synteresis, scintilla conscientiae, conscientia. Die ersten beiden Bezeichnungen werden eindeutig gleichgesetzt : Synteresis = scintilla conscientiae. Was will Hieronymus aber mit « conscientia » sagen ? Das gleiche wie mit Synteresis und scintilla conscientiae ? Der Text legt es offenbar nahe (« hanc quoque » : « hanc » relative ad « scintilla conscientiae » bzw. « synteresis »), wenn auch Hofmann [1] die Unbedingtheit dieses Bezuges nicht gelten lassen will. Jedenfalls haben die Scholastiker Synteresis und Conscientia als zwei verschiedene Begriffe genommen [2], und das ist von ausschlaggebender und weitreichender Tragweite geworden.

Die Tatsache des Gewissens war damit in zwei verschiedene Begriffe aufgespalten, von denen keiner einzeln dem entsprach, was man eigentlich unter Gewissen verstehen wollte. Zudem wurde in dem Terminus « Synteresis » eine Bezeichnung eingeführt, die, wenn auch mit einem bedeutenden Sinn versehen, wortmäßig nicht verstanden wurde. Daher erklären sich die verschiedenen Schreibweisen [3] und die unmöglichsten philologischen Explikationen und Verbaldefinitionen wie z. B. die des Albertus Magnus, der « Synteresis » zerlegt in die griechische Präposition syn- und das lateinische (!) Verbum haerere, um daraus die Wortbedeutung zu eruieren : « scientia haerens in aliquo per rationem » [4].

Odo Lottin untersucht in seinem Buch « Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles » [5], wie bei den scholastischen Autoren jener doppelte Gewissensbegriff Eingang findet, sich befestigt und — inhaltlich verändert.

Im großen und ganzen kann man zwei Richtungen feststellen, jeweils fast durchwegs getragen von der Franziskaner- bzw. Dominikanerschule. Die eine legt einen wesentlichen Teil der Gewichte auf die affektiven Geisteskräfte, die andere mehr auf die apprehensiven. Dabei ist

[1] A. a. O. 18.

[2] Thomas bemüht sich sehr, Hieronymus in diesem Sinne aufzufassen, cf. De Verit. 17, 1 ad 1.

[3] s. o. S. 300.

[4] Vgl. ALBERTUS M., Summa de creaturis II 72, 1. Ed. Borgnet 35, 599.

[5] Tome II, Problèmes morales, Gembloux 1948. Es kommt in Frage Abschnitt IV, « Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles », S. 103-350. Vgl. auch HOFMANN a. a. O. 19 ff.

der Hauptbegriff, um den die Geister kreisen und an dem sie sich scheiden, der der Synteresis.

Schon der *Kanzler Philipp* (gest. 1236) von der Universität Paris bindet die Synteresis stark und entschieden an den Willen. Seinen Gedankengängen verpflichtet sich die Franziskanerschule der Folgezeit in namhaften Vertretern wie *Alexander von Hales* (gest. 1245) und *Odo Rigaldus* (gest. 1275), zwar immer noch schwankend zwischen einer Zuteilung der Synteresis an den Intellekt oder an den Willen, bis sich *Bonaventura* (gest. 1274) eindeutig und für seine Schule maßgebend zugunsten einer gemäßigten voluntaristischen Theorie entscheidet [1].

Wie bei einem Menschen des Mittelalters nicht anders zu erwarten, zeigt sich auch Bonaventura der Terminologie der Tradition verbunden. Auch er faßt das Gewissen in den Begriffen von conscientia und synteresis, nur gibt er diesen Begriffen *seinen* Inhalt.

Der conscientia schreibt Bonaventura ungefähr das zu, was Thomas der Synteresis *und* der conscientia zuteilt. Die conscientia sitzt in der ratio practica, « inquantum dirigit in opere, prout est quodammodo juncta affectioni (hier schon der neue Unterton !) et operationi » [2]. Woher nimmt nun dieser dirigierende Akt der conscientia sein « Maß », wo liegt sein Prinzip ? Bonaventura sagt : in ebenderselben conscientia, insofern in ihr nämlich *auch* noch der habitus naturalis primorum principiorum operabilium innewohnt. Dieser habitus ist von Natur aus *veranlagt*, er wird *aktuiert*, wenn durch ein äußeres Objekt kraft des angeborenen Verstandeslichtes, des « naturale judicatorium », ein sittliches Prinzip tatsächlich erkannt wird. Die conscientia Bonaventuras umfaßt also sowohl die ersten Prinzipien als auch die partikulären Schlußfolgerungen des sittlichen Tuns, leistet demnach alles Verstandesmäßige, das als intellektuelle Voraussetzung für das sittliche Handeln notwendig ist.

Wo soll man in einem solchen Conscientia-Begriff die Synteresis unterbringen ? Sie hat im intellektuellen Bereich keinen Platz, denn dieser ist ganz von der conscientia beansprucht. Darum argumentiert Bonaventura folgendermaßen weiter : der Habitus der Conscientia hat seinen Sitz in der Ratio. Die Ratio braucht aber eine Causa motrix. Will man nun keine neue Entität schaffen, so muß man schließen, daß

[1] Vgl. Lottin a. a. O. 203-210 ; der locus proprius für die Gewissenslehre Bonaventuras ist dessen Sentenzenkommentar lib. II, dist. 39 q. 1 a. 1. Ed. Quaracchi 1885, II 899.

[2] In II Sent. 39, 1, 1.

diese Bewegungskraft nichts anderes ist als die Synteresis und muß ihren Platz infolgedessen in der Ur-Sache der Bewegung suchen, nämlich im *Willen.* Und noch tiefer begründend schreibt der Kirchenlehrer : « Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale judicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet *naturale quoddam pondus*, dirigens ipsum in appetendis. »[1] Lottin vergleicht zutreffend : « La lumière naturelle de la raison s'appelle conscience, quand il s'agit de la connaissance du bien moral, et l'inclination de la volonté s'appelle syndérèse, quand il s'agit de l'orientation vers ce même bien moral. »[2] Die Bestimmung der Synteresis ist also klar : sie besagt das, « quod stimulat ad bonum, et ideo ex parte affectionis se tenet »[3]. In der gleichen Quaestion betont Bonaventura nochmals : « Synderesis dicit potentiam affectivam inquantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit. »

Man fragt sich, wie jemand zu einer solchen Auffassung der Synteresis kommen kann, wo doch jene Hieronymusstelle (« scintilla animae») eine Deutung im intellektuellen Sinne aufzudrängen scheint ? Bonaventura begegnet diesem Einwand selbst in II Sent. 39, 2, 1 mit dem schon oben gebrauchten Argument : « Ad illud quod obicitur quod synderesis est scintilla conscientiae, dicendum quod ideo dicitur scintilla pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare nisi mediante synderesi, quae est quasi stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi ; et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitivae, immo potius quod sit ex parte affectivae. »[4] Und im Ad 2 desselben Artikels bringt Bonaventura noch eine weitere Begründung seiner Ansicht in Verbindung mit einer eigenartigen Auffassung der Ratio. Er spricht dort vom « sensus rationalis » und will darunter selbst das « naturale judicatorium » verstehen, während gewisse andere damit die Conscientia meinen. « Si quis autem contendat, quod per sensum illum accipitur synderesis, distinguendum est, quod ratio aliquando accipitur proprie pro parte cognitiva, aliquando accipitur communiter, prout comprehendit totum spiritum rationalem ; et sic sensus rationis non tantum sumitur ex parte cognitivae, sed etiam ex parte affectivae, sicut patet de *spirituali gustu*

[1] In II Sent. 39, 2, 2.
[2] LOTTIN a. a. O. 207.
[3] In II Sent. 39, 2, 1.
[4] L. c. ad 3.

et tactu; et ideo ex hoc non sequitur, quod synderesis se tenet ex parte cognitionis. »[1]

Das Dargelegte zeigt die starke Betonung des voluntativen Moments in der Gewissenslehre Bonaventuras und zwar mit dem Ausdruck eines überraschenden « *sensus* » rationalis und eines « gustus et tactus spiritualis », was eine Realität anzudeuten scheint, welche die moderne Psychologie mit « geistigem Fühlen », « geistigem Gespür » bezeichnet und die dort, wie unten ausgeführt werden soll, eine nicht geringe Rolle in der Gewissenslehre spielt.

Bonaventuras Theorie wurde von seinen Schülern übernommen und in mehr oder weniger abgeänderter Form weitergebildet [2]. So sieht der Dominikaner *Peter von Tarantasia* (gest. 1270) in der Synteresis eine habituelle perfectio der voluntas ut natura und nennt die Conscientia, die er an sich dem Verstandesvermögen zuteilt, eine « scientia affectioni conjuncta ».

Während Peter die lex naturalis als habitus des Intellectus practicus scharf von der Synteresis als habitus des Willens schied, identifiziert *Walter von Brügge* (gest. 1307) diese beiden Habitus mit dem einen Unterschied, daß die Synteresis zur Lex naturalis, « quae est habitus practicus in intellectu practico a natura insertus quo judicet quid bonum, quid malum, quid faciendum, quid vitandum », lediglich die Inclinatio ad opus hinzufügt.

Wilhelm de la Mare (gest. ca. 1274) stimmt fast gänzlich mit Bonaventura überein, ebenso *Richard von Mediavilla* (gest. 1287). Dagegen spekuliert *Heinrich von Gent* (gest. 1293) gänzlich ins Extrem, indem er sowohl die Synteresis als auch die conscientia in den Willen verlegt, also einem vollkommenen psychologischen Voluntarismus huldigt. Es gibt Leute, sagt Heinrich in der Begründung seiner Ansicht, die zwar zufolge rationeller Überlegung eine gute Erkenntnis über einen einzelnen Fall (recta ratio), aber noch lange keine Conscientia haben. « Et ideo ... conscientia ad partem animae cognitivam non pertinet, sed ad affectivam. » Und dort ist sie ein « quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis rectae. »[3]

Über diesen kurzen Überblick der Tatsache, die sich durch weitere Autoritäten belegen ließe, hinaus muß man sich fragen, wo die letzte Quelle zu suchen ist, aus der eine so willensmäßig bestimmte Auffassung

[1] In II Sent. 39, 2, 1, 2.
[2] Vgl. zum Folgenden Lottin a. a. O. 236-300.
[3] Quodl. I q. 18. Ed. Venedig 1608, zit. Lottin a. a. O. 246 f.

des Gewissens herkommt. Die Linie des Denkens ist nicht schwer zu verfolgen. Sie geht über die Reihe der eben genannten Bonaventuraschüler zurück auf Bonaventura selbst, von diesem auf Odo Rigaldus, dessen Gedanken Lottin eindeutig bei Bonaventura wiederfindet [1], nicht zu schweigen von Bonaventuras Lehrer Alexander von Hales, — und mit diesen Namen ist zugleich die Vertreterschaft jener mittelalterlichen Geistesrichtung genannt, deren Väter *Augustin* und *Plato* heißen [2].

Man braucht sich über einen *Umschwung* in der Gewissensspekulation in der Mitte des 13. Jahrhunderts nicht zu wundern, als mit der Einführung und konsequenten Durchführung des *aristotelischen* Geistesgutes Ernst gemacht wurde. Hierbei wirkte vor allem *Albertus Magnus* bahnbrechend, der durch seine Aristotelesrezeption jene Wendung im Denken herbeiführte und damit dem von Aristoteles vertretenen *Vorrang des Intellekts* vor dem Willen auch in der Gewissenslehre Geltung verschaffte. Ihm folgte sein Schüler Thomas von Aquin und die Dominikaner- bzw. Thomistenschule [3].

Das durchaus Neue bei Albertus Magnus war nun, daß er das tradierte Gedankengut nicht einfach nur auf seine Weise durchdachte, also etwa untersuchte, ob die Synteresis Potenz oder Habitus sei usw., sondern von der *Erscheinungsform* des Gewissens ausging [4]. Diese Form sah Albert in einer *Tätigkeit*, nämlich im einzelnen Spruch des Gewissens, der befiehlt, etwas zu tun oder zu lassen. « Proprie dicitur conscientia quam dicimus aggravare peccatum ; et haec non est sinderesis, nec est aliqua alia potentia vel habitus, sed actus. Quod enim non est actus sed potentia vel habitus non potest aggravare peccatum. Hic autem actus est actus cuiusdam conclusionis quae infertur ex duabus propositionibus quarum major est in sinderesi et minor in ratione. » [5] Mit dieser Auffassung hatte sich Albert einmal in Gegensatz gestellt zu allen früheren Theorien, die die Conscientia als einen Habitus ansahen, und zum andern mußte er sich nun konsequenterweise nach einem Habitus

[1] Vgl. Lottin a. a. O. 208.

[2] Vgl. Überweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie[11], Berlin 1928, 381 ff.

[3] Vgl. zum Folgenden Lottin a. a. O. 210-235 ; Hofmann a. a. O. 46 ff.

[4] Locus proprius für Alberts Gewissenslehre ist seine Summa de creaturis, pars II (Summa de homine), q. 72 a. 1. Ed. Borgnet 35, 599 ff.

[5] Zitat aus einem nicht edierten Opus Alberts, veröffentlicht von F. M. Henquinet unter dem Titel « Vingt-deux Questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de saint Thomas d'Aquin » in New Scholasticism 9 (1935) 312-322, zitiert bei Lottin a. a. O. 220.

fragen, der dem Akt seiner Conscientia ein Prinzip für ihr Einzelurteil liefere. Und weil die Conscientia ein Urteil der *Ratio* darstellt, mußte die gesuchte Prinzipienquelle ebenfalls dem *intellektuellen* Bereich des Geistes angehören. Was lag näher, als in der Synderesis diesen Habitus der Erstprinzipien zu sehen ? « Dicimus quod conscientia conclusio est rationis practicae ex duobus praemissis ... Major autem istius syllogismi est Synderesis, cuius est inclinare in bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cuius est conferre particulare ad universale. »[1] Mit einer strengen Logik ordnet Albert Synteresis und Conscientia einander zu. Diese braucht, weil zuständig für die Beurteilung in concreto, ein allgemeines Prinzip als Richtmaß, — die Synteresis wiederum kann als universale Spruchinstanz keine Aussage über das Konkrete fällen. Infolgedessen muß die Ratio intervenieren, um die Universalia juris auf den Kasus hic et nunc anzuwenden. Damit ist aber noch kein Gewissensakt gesetzt, sondern lediglich ein moralphilosophischer bzw. -theologischer Schluß gezogen. Es muß noch ein « decretum rationis » hinzukommen, d. h. die Erkenntnis, daß diese Konklusio für ein Subjekt sittliche *Verpflichtung* bedeutet. « Cette décision de la raison, 'decretum rationis', applicant les directives générales de la syndérèse, 'decretum sinderesis', à l'action concrète, c'est précisement la conscience. »[2]

Es ist nun nicht so, daß Albert die voluntativen Kräfte beim Zustandekommen des Gewissens ausgeschlossen hätte. Zwar sagt er : « dicimus quod sinderesis est potentia rationalis animae. » Aber sie hat als Kraft, die dirigendo (nicht movendo) zur guten Tat *bewegen* soll (ihr Spruch : das Gute ist zu *tun !*) auch einen Zusammenhang mit dem Willen. « Sic ergo dicimus quod sinderesis est quaedam potentia motiva per habitum universalium juris ; et habet aliquid de cognitione et aliquid de appetitu ; sed plus (d. h. per se) se tenet ex parte cognitivarum. Intellectus enim practicus magis repugnat malo, cum sit semper rectus ... quam voluntas quae potest esse recta et non recta. »[3]

Mit dieser von Albert errungenen Theorie war ein Dreifaches zugunsten des wirklichen Sachverhaltes erreicht :

1. Das aristotelische Prinzip vom Primat des Intellekts über den Willen war in die Gewissensspekulation eingeführt.

2. Durch die Erklärung der Conscientia zum *Akt* der Ratio, die

[1] L. c. ; Lottin a. a. O. 217.
[2] Lottin a. a. O. 220.
[3] L. c. ; Lottin a. a. O. 219.

im Licht der Erstprinzipien ein sittliches Faciendum als Pflicht für ein Subjekt aufstellt, kam eine klare Struktur in das Verhältnis Synteresis-Conscientia.

3. Durch die Ausscheidung des Willens aus dem Wesensbegriff des Gewissens wurde eine nicht geringe Schwierigkeit gelöst, welche die Anschauung Bonaventuras und seiner Anhänger belastet. Wenn nämlich, wie bei Bonaventura, der Wille als voluntas ut natura, d. h. als determinatio naturalis ad bonum, in die Definition des Gewissens hineingenommen wird, kann man sich mit Recht fragen, wie bei einer solchen Gewissensbestimmung überhaupt noch eine Sünde möglich sei. Bonaventura selbst entging dieser Einwand nicht, und er formuliert ihn mit aller Schärfe : « Wie können in der *einen* einfachen Potenz ein actus naturalis und ein ihm entgegengesetzter actus deliberativus zusammenbestehen ? »[1] Bonaventura sucht die Schwierigkeit zu beheben mit dem Hinweis, daß die voluntas naturalis (Synteresis) nicht immer in actu sei, weil entweder das Gute nicht bewußt werde, oder aber keinerlei Reiz ausübe, sodaß es sich bei der Synteresis demnach um eine habituelle, zeitweilig latente Determination des Willens handeln würde. Man fragt sich nach der Stichhaltigkeit dieser Ausweg suchenden Begründung, um mit Nölkensmeier[2] zu schließen : « Der Lösungsversuch, den Bonaventura mit seiner Unterscheidung von Habitus und Akt bei der Synderesis andeutete, dürfte also nicht genügen. »

Bei Albert und nicht weniger bei Thomas und seinen Anhängern stehen sich Gewissen und Wille *gegenüber*, sie sind nicht miteinander in derselben Wesenheit des Gewissens verquickt. So besteht keine Schwierigkeit, daß sich der Wille nicht frei gegen den Spruch des Gewissens entscheiden könnte. Der Wille bewahrt seine Wählkraft sowohl für das gute als auch für das böse Tun, die Sicherheit des Gewissens aber, zwar im einzelnen gefährdet, ruht in den Principia operabilia, die jedem direkten Zugriff des Willens entzogen sind.

Der geschichtlichen Vollständigkeit halber muß noch erwähnt werden, daß Albert in seiner Summa theologica, die er 30 Jahre nach der Summa de creaturis schrieb (ca. 1270), von seiner ursprünglichen Konzeption abgerückt und zu einer Gewissenslehre zurückgekehrt ist, die von den traditionellen Ideen, und insbesondere wohl von Alexander von Hales, inspiriert war[3].

[1] In II Sent. 39, dub. 2.
[2] Ethische Grundfragen bei Bonaventura, Leipzig 1932, 81.
[3] Vgl. Hofmann a. a. O. 48.

Welche Gestalt die Gewissenslehre bei *Thomas von Aquin* angenommen hat, wurde in der eingangs zitierten Abhandlung ausführlich dargestellt. Der Gegensatz zu den älteren Theorien und in gewissem Sinn auch zu Alberts späterer Ansicht fordert uns auf, noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von Gewissen und Willen zu stellen, zumal Hofmann nach seinen gründlichen Untersuchungen und Gegenüberstellungen der einzelnen Autoren meint : « Gerade die stark betonte Einbeziehung des willensmäßigen Bestandteils in die Betrachtung der Gewissenstätigkeit hat seiner (d. i. Bonaventuras) Theorie den echten Gehalt gegeben . . . In dieser Hinsicht kann er alle moderne theologische Arbeit in der Gewissenslehre reichlich und maßgebend beeinflussen. » [1]

Zunächst soll wiederholt werden, daß Thomas die Synteresis eindeutig in den Bereich der intellektuellen Erkenntnis verlegt [2]. Die Quaestio « De potentiis *intellectivis* » ist der genaue systematische Ort, an dem in der Summa das Gewissen behandelt wird (Ia pars, q. 79). Damit wird aber irgendein Zusammenhang der Synteresis mit dem Willen nicht aus-, sondern nach thomistischer Doktrin geradezu eingeschlossen. Es fragt sich nur, in *welchem* Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung Intellekt und Wille zueinander stehen. Der Übersichtlichkeit halber fassen wir die Lehre des hl. Thomas in vier Sätze zusammen.

1. *Der Intellekt ist ein höheres Vermögen als der Wille.* Zu verstehen ist der Satz, wie Cajetan im Kommentar zu I 82, 4 unterstreicht, « simpliciter », d. h. wenn man die Vermögen formell als Vermögen betrachtet, insofern sie ausgerichtet und bestimmt sind von ihrem *Objekt.* Das Objekt des Intellekts ist schlechthiniger und absoluter als das Objekt des Willens, es ist nämlich das abstrakte ens simpliciter, während das Objekt des Willens das ens-bonum-appetibile, also schon ein relativiertes Objekt darstellt, dessen « ratio » (die Erkenntnisform des ens-bonum-appetibile-esse) sich zudem im Intellekt befindet. Das, worin sich etwas befindet, steht aber höher als das, was sich irgendworin befindet, also folgt : secundum se et simpliciter intellectus est altior et nobilior voluntate.

2. *Secundum quid kann der Wille den Verstand « interdum » überragen.* Dieser Fall ist gegeben, wenn sich das Objekt des Willens in einer höheren « Sache » befindet als das Objekt des Verstandes, und das

[1] A. a. O. 97 f.

[2] Vgl. die o. g. Studie von Renz, bes. Abschnitt II : Die subjektive Seite der Synteresis. « Das Urteil der Synteresis ist ein reines Vernunftsurteil, weil die Vernunft allein fähig ist, dessen Wahrheit zu erkennen », ebd. S. 75.

kommt in Frage, sobald sich der Wille auf ein Objekt bezieht, das die Nobilität der intellektiven Seele selbst überragt wie z. B. das Bonum Divinum. Darum ist die Gottes*liebe* « besser » als die Gottes*erkenntnis* [1]. Die für das Gewissensproblem wichtige Konsequenz zieht Thomas im Ad 2 des eben angezogenen Artikels : der Intellekt kommt ebenso simpliciter vor dem Willen wie der Akt vor der Potenz, oder noch vielmehr wie das Bewegende vor dem Bewegten und das Aktive vor dem Passiven : « bonum enim *intellectus* movet voluntatem ».

Doch damit hat Thomas noch nicht alles gesagt. In einem weiteren Artikel fragt er : « Utrum voluntas moveat intellectum. » [2] Bei dieser Frage ist allgemein zu unterscheiden, ob es sich um eine Bewegung (Cajetan : « moveat » gleich « reducat intellectum de potentia ad actum ») « per modum finis » (das Ziel bewegt den Zielenden) oder « per modum agentis » (Cajetan : « effective » ; das Anstoßende bewegt das Angestoßene) handelt. Auf das Verhältnis von Verstand und Wille angewandt ergibt sich :

3. *« Per modum finis » geht der aktive Einfluß zuerst vom Intellekt aus :* das Bonum intellectus bewegt den Willen finaliter zum Streben nach dem aufgezeigten Gut.

4. *Effektiv bewegt der Wille den Intellekt wie auch alle anderen Seelenkräfte außer den vegetativen.* Cajetan faßt den Beweis prägnant zusammen : in allen nach einer Ordnung ausgerichteten aktiven Potenzen bewegt diejenige, die sich auf den Finis universalis bezieht, aktiv die Potenzen mit nur partikulären Zielen. Dieser letzten Art sind aber der Verstand (Objekt : Verum) und alle anderen Potenzen (z. B. Visus), ergo. Der Finis universalis des Willens ist das Bonum in communi. Darunter fallen alle Bona particularia, also auch das Bonum des Intellekts oder der Sinne.

Wenn man nun zusammenfassend vergleicht, muß man sagen :

a) Vergleicht man die beiden Potenzen in Bezug auf ihre Objekte, so steht der Intellekt über dem Willen.

b) Vergleicht man den Intellekt in Bezug auf sein Objekt, den Willen aber unter dem Gesichtspunkt, daß er irgendeine bestimmte Potenz darstellt, dann überragt der Intellekt ebenfalls den Willen, sowohl was seine « Nobilität », als auch was den Aktuierungsprimat angeht. Denn so betrachtet untersteht der Wille dem Verstand als Objekt : « intellectus intelligit voluntatem et actum eius et objectum ipsius » [3].

[1] Cf. I 82, 4. [2] I 82, 4 ; cf. I-II 9, 2. [3] I 82, 4, 1.

c) Betrachtet man umgekehrt den Willen formell als Potenz in Bezug auf sein allumfassendes Objekt (Bonum in communi), den Verstand jedoch als « irgendeine Sache » und *spezielle* Potenz mit *speziellem* Objekt, sodaß der Verstand selbst samt seinem Akt und seinem Verum cognitum zum partikulären Objekt des Willens wird, dann steht der Wille über dem Verstand und vermag diesen zu bewegen.

Aus diesen Vergleichspunkten erhellt, wie sich Verstand und Wille in ihren Akten und Objekten gegenseitig durchdringen und einander einschließen : « intellectus intelligit voluntatem velle et voluntas vult intellectum intelligere ... bonum continetur sub vero inquantum est quoddam verum intellectum et verum continetur sub bono inquantum est quoddam bonum *desideratum* » [1].

Für die Gewissensspekulation ergibt sich demnach, daß der Wille kraft seiner allgemeinen Tendenz zum Guten die Erkenntnis des Bonum desideratum herbeiführt (*exercitium actus*) und seinen Einfluß gemäß seiner Natur (als voluntas ut natura) dauernd dahin geltend macht, daß der Verstand das sittliche Bonum faciendum erkenne. Insofern stehen Synteresis und conscientia unter der bewegenden Macht des Willens, und in diesem Sinne kann man auch mit Thomas und Cajetan vom Willen als einer « causa motrix » des Gewissens reden.

Im übrigen wird der Zusammenhang von Gewissen und Wille auch noch durch die Tatsache betont, daß es sich bei der Synteresis um die Erkenntnis der prima principia *operabilia* handelt, also um Erkenntnisse, deren Objekte vom *Willen* im gewissensgemäßen Tun ergriffen und verwirklicht werden wollen. Damit wird der gesamte Gewissensvorgang unter die Bewegungskraft des Willens gestellt, der nur sein Objekt im Intellekt zu sehen braucht, um seinem Pondus naturale in der einzelnen sittlichen Tat Geltung zu verschaffen. So wirken Wille und Gewissen zusammen zum einen gemeinsamen Ziel : das moralische Gut der handelnden Person zu realisieren, und deren Ausrichtung auf den Finis ultimus sicher zu stellen.

Es läßt sich jetzt auch sagen, inwiefern und inwieweit man von einem « *Intellektualismus* » bei Thomas reden kann. Von vornherein wäre es verfehlt, die Lehre eines so umsichtigen und tiefsichtigen Geistes vom Format unseres Autors einfachhin mit extremen Schlagwörtern zu diskriminieren. Hofmann trifft in der vorliegenden Frage wohl das Richtige, wenn er schreibt : « Thomas darf nicht in seiner ganzen Moral-

[1] Cf. I, 82, 4, 1.

theologie als Vertreter einer durchwegs intellektualistischen Richtung angesprochen werden. Das würde besagen, daß er der Bedeutung der Strebenssphäre im Menschen und ihrer Eigenart nicht gerecht geworden wäre. Ebenso ist es auch in unserer Frage. Man muß die Zusammenhänge, die zwischen seinen Traktaten über das Gewissen und seinen übrigen Lehrgedanken bestehen, berücksichtigen, dann erweist sich, daß er auch den ethisch-psychologischen Momenten, die wir heute in unserer Betrachtung des Gewissens viel stärker betonen, als es die Scholastik tat, in seiner Weise Rechnung trägt und insofern keinem einseitigen Intellektualismus huldigt. Der Intellektualismus seiner Gewissenslehre besteht darin, daß er bei Behandlung der einschlägigen Begriffe, die den Theologen seines Jahrhunderts für die Erfassung der Erscheinung des Gewissens traditionell und aus dem Sprachgebrauch zur Verfügung standen, das eigentliche Willensmoment unberücksichtigt gelassen hat. Deshalb umfaßt seine Synteresis- und Conscientialehre nur die vernunftmäßigen Elemente der Gewissensfunktion. Mit diesen ist aber nach seiner sonstigen Lehre auch eine naturhafte Willensbetätigung, ein Antrieb zum Guten und ein Widerstand gegen das Böse innerlich verbunden. Aber diese affektive Bewegung ist ganz allgemein, sie ist mit der Erkenntnis von Gut und Bös an sich gegeben. »[1] — Es müßte zutreffender heißen : « sie — nämlich die Kraft der voluntas ut natura — wird durch die Erkenntnis von gut und bös wirksam ! »

Über allen innerscholastischen Problematiken steht die aktuelle Frage : *Wie kann die thomasische Doktrin vor der modernen Wissenschaft bestehen* ? Dabei verstehen wir unter « modern » jene Arbeiten, die das Gewissensproblem mit den Methoden der *Phänomenologie* erschließen, und die in der theologischen Literatur einen zusammenfassenden Niederschlag gefunden haben in Th. Münckers « Psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre »[2]. Leider hat diese neue Sicht des Gewissensproblems in der scholastisch bestimmten Literatur nicht jenen Widerhall ausgelöst, der eigentlich hätte erwartet werden müssen, erhebt die neue Theorie der alten gegenüber doch immerhin im Wesentlichen den Vorwurf, daß sie am eigentlichen Gewissensphänomen vor-

[1] A. a. O. 109.

[2] Düsseldorf 1939 ; im Folgenden ohne Buchangabe zitiert. Wie weit die traditionelle thomistische Gewissenslehre verbreitet und bis heute vertreten wird, beweisen die bekannten Lehrbücher der Moral, desgl. Michael Buchberger, Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1932, und Walter Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1951.

beigesehen und in ihren Anschauungen mehr oder weniger nur das erfasse, was geistig-intellektuelle *Vorbereitung* auf das eigentliche « Gewissenserlebnis » und ihr metaphysischer Hintergrund sei. Zwar könnten wir Münckers Gewissensdefinition wohl unterschreiben : « Gewissen ist die Funktion der ganzen menschlichen Persönlichkeit, in der die persönlich verpflichtende Forderung des sittlichen Sollens zum Bewußtsein kommt » (26), aber neue und andere Gedanken bringt die Explikation dieser Definition. Schon das Wort « Gewissens*erlebnis* » läßt den starken Anteil an Gefühls- und Willenskräften beim Gewissen erkennen, und tatsächlich will die moderne Phänomenologie das Gewissen « im letzten Grunde in einem Gefühls- und Strebenserlebnis » (Müncker 39) bestehen lassen, « in einem Gemütserlebnis bzw. in einer Reaktion des Strebevermögens » (36). Noch mehr verdichtet sich der Sinn dieser Bestimmungen, wenn es heißt : « Die in Beschämung und Furcht erfahrene Schuld ist das eigentliche Gewissenserlebnis » (40).

Die phänomenologische Theorie erblickt das eigentliche Gewissen in jenen gefühlsstarken Reaktionen, die Thomas als *Folge* des Gewissens angibt : « dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia *consequuntur* applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus » [1]. Es ist freilich nicht so, als ob das Gefühlsmäßige nach phänomenologischer Auffassung sich auf rein sensuelle (wohl zu beachten *menschlich* sensuelle) Gefühlsqualitäten bezöge, « Gefühl » muß hier verstanden werden im weiteren und auch geistigen Sinn, in einer Bedeutung, die Joseph Geyser [2] als « das Bewußtseinssymptom des harmonischen oder disharmonischen Verhältnisses der in uns verlaufenden körperlichen, seelischen und geistigen Vorgänge zu den teils angeborenen, teils erworbenen Betätigungstendenzen unserer Seele » bestimmt.

Über dem Phänomen des « eigentlichen Gewissenserlebnisses » übersieht die moderne Theorie keineswegs die geistigen Hintergründe. Sie weiß wohl, daß sich alle « Reaktion » letztlich nur erklären kann angesichts eines sittlichen « Wertes », dem gegenüber die Person in eine existentielle Entscheidung gedrängt wird. Das Erkennen dieses personalen sittlichen Wertes ist geleitet und getragen vom geistigen Strebevermögen der Voluntas ut natura und wiederum von vorangehenden und begleitenden Gefühlen geistiger Art. « Die bestimmte Wertqualität

[1] I 79, 13.
[2] Lehrbuch der allgemeinen Psychologie², Münster 1912, 654.

des Guten und Bösen wird unmittelbar gefühlt » (Müncker 28). Das Gefühl ist « Vorbedingung des moralischen Lebens » (32). « Die geistige Gefühlsantwort erfolgt überall da, wo ein schlicht erfaßter Wert dem Bewußtsein aufgeht » (30). Treffend wird dieser kenntnisschaffende Vorgang des « intentionalen Fühlens » (28) « Wertnehmung », « Wertschau », « Wertfindung » (29) genannt, und man kann ihn, wenigstens nach seinem erkenntnismäßigen Gehalt, und sein Ergebnis wohl mit Recht mit dem gleichsetzen, was die Alten unter den in Synteresis gefaßten Wirklichkeiten verstanden.

Soll es darum gehen, einen wertenden Vergleich zwischen alter und neuer Lehre anzustellen und vom Standpunkt eines Thomas aus ein Urteil abzugeben, so ist ein Zweifaches zu sagen:

1. Es dürfte bei einem unvoreingenommenen Beobachter keinem Zweifel unterliegen, daß das Gewissen erst dort und dann wirklich und « erlebt » wird, wo die « scientia » eines sittlichen Spruches Aufruhr erregend in alle Schichten der Person einbricht, um dort vom ganzen menschlichen Ich Stellungnahme für oder gegen das personale Wohl abzufordern. Die Tatsache der Gefühle im phänomenologischen Sinn als geistig-sinnliche Realitäten und Reaktionen und ihre Bedeutung für das Gewissen dürfte als unbestreitbare Tatsache gelten, so schwer sie sich auch, wenigstens was die geistigen Gefühle angeht, in scholastisch-thomistischen Kategorien ausdrücken läßt. Die entschiedene Betonung des existentiellen Charakters des Gewissens in der modernen Theorie des Gewissens zeigt wohl richtig dessen ausschlaggebende Bedeutung für die Existenz der Person.

2. Ein gerechter Vergleich zwischen alter und neuer Gewissenslehre läßt sich nur beschränkt anstellen. Entsprechend der allgemeinen Mentalität kam es den Alten vor allem darauf an, das Überkommene zu übernehmen, zu klären und in ein System einzubauen. Des weiteren lag ihnen in erster Linie und grundsätzlich nicht ein phänomenologisches Abtasten, sondern die spekulative Durchdringung und metaphysische Fundierung des Objektes am Herzen. Das heißt: sie wollten das Gewissen nicht so sehr — wie die Modernen — in seiner *Funktion*, als unter dem *formellen* Gesichtspunkt seines Wesens betrachten. Hier liegt Kraft und Wert vor allem der thomistischen Gewissenslehre. Darüber hinaus muß man sich aber auch noch vergegenwärtigen, daß die Gewissenslehre in der Scholastik doch ein wesentliches Wegstück zur umfassenden Wahrheit hin zurückgelegt hat. Und sind schließlich in der alten Theorie nicht Punkte sichtbar gemacht worden, an die sich zwang-

los neue Erkenntnisse anschließen lassen ? Über das beste Stück thomistischer Gewissenslehre mag Hofmann ein abschließendes Urteil aussprechen : « Das stete Bemühen früherer Theologen, in der *Synteresis* die letzte Gewähr der gesamten sittlichen Ordnung in der menschlichen Natur zu finden, ist bei Thomas zu schönem Erfolg gekommen. Dadurch, daß er auch den Begriff der Conscientia in geradliniger und wesensnotwendiger Zuordnung zur Synteresis verstanden hat, konnte er die Bedeutung des Gewissens für das ganze sittliche Leben und Handeln in überzeugender Weise herausstellen. Jetzt erscheint klar, daß jeder Spruch des Gewissens sich in der vom Habitus der Synteresis gegebenen Teilhabe am ewigen göttlichen Gesetz ableitet, dort seinen Ausgangspunkt hat und dort seine Sanktion empfängt. In dieser Sicht wird die Gewissenslehre weitgehend den Gegebenheiten der Gewissensfunktion gerecht ... Eine Lehre, die jeden Gewissensspruch letztlich der Synteresis entstammen läßt, vermag zu erklären die Unbestechlichkeit, die Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit durch alle Zeiten und über alle Völker hinweg, die uns auf dem Grunde jeden Gewissens irgendwie begegnet, auch wenn es im einzelnen dem Irrtum unterworfen ist und den Leidenschaften unterliegen kann. Denn jeder echte Gewissensspruch trägt in sich etwas von der Kraft seines Prinzips, das an der Einheitlichkeit und Unerschütterlichkeit der göttlichen Weltordnung teilhat. »[1]

[1] A. a. O. 66 f.

Der wichtigste Augenblick im Menschenleben

Bemerkungen zu Sum. Theol. I-II q. 89 a. 6

Von Prof. Dr. ALEXANDER ZYCHLINSKI.

Die meisten Kommentatoren der theologischen Summe des heiligen Thomas scheinen dem angeführten Artikel der I-II nicht allzu große Aufmerksamkeit zu schenken. Und doch ist die Lehre, die er in wenige Worte zusammenfaßt, von großer Bedeutung für ein tieferes Verständnis der thomistischen Ethik. Thomas gibt eine magistrale Antwort auf die Frage : ob es möglich sei, daß jemand, der sich im Stande der Erbsünde befindet, nur mit läßlichen Sünden behaftet sei, mit Ausschluß jedweder Todsünde. Die Lehre, die nun der hl. Thomas vorträgt, ist kurz folgende :

Es ist nicht möglich, daß jemand, der sich im Stande der Erbsünde befindet, nur läßliche Sünden auf dem Gewissen habe, ohne jede Todsünde. Der Grund hierfür liegt darin, daß der Mensch, solange er das Alter, wo man zum Vernunftgebrauch kommt, noch nicht erreicht hat, überhaupt nicht sündigen kann, weder schwer noch leicht. Wenn nämlich der Mangel an entsprechendem Alter den Menschen von jeder schweren Sünde entschuldigt, insofern er die rechtmäßige Tätigkeit der Vernunft hindert, um so mehr spricht er den Menschen von jeder leichten Sünde frei, selbst wenn er etwas begehen sollte, was an sich leicht sündhaft ist [1]. Bevor also der Mensch zum Vernunftgebrauch gelangt, kann er nur mit der Erbsünde behaftet sein, mit Ausschluß jedweder persönlichen Sünde ; hat er aber das Alter der Vernunft erreicht, dann ist er *zunächst* nur einer Todsünde fähig und *dann erst* läßlicher Sünden. Dies erhellt daraus, daß der Mensch, sobald er zum Vernunftsgebrauch gelangt ist, im Gewissen verpflichtet ist (primum cogitandum) [2], sich ernstlich über seine moralische Lebensaufgabe zu besinnen : deliberare de seipso [3]. Wer nun in dieser entscheidenden

[1] Vgl. De malo q. 7 a. 10 ad 8.
[2] S. Th. I-II q. 89 a. 6 ; vgl. De malo q. 7 a. 10 ad 10.
[3] S. Th. I-II q. 89 a. 6.

Stunde seine Lebenspflicht erfüllt und sich zu seinem wahren Lebensziel hinwendet, erlangt mit Gottes Gnadenhilfe den Nachlaß der Erbschuld ; wer dagegen diese allererste Lebenspflicht vernachlässigt, begeht eine schwere Sünde [1]. Die erste Sünde also, die der Mensch, unmittelbar nach der Erbsünde, begehen kann, ist eine Todsünde.

Aus der soeben angeführten Lehre, auf die der englische Lehrer öfters zurückkommt [2], ist ersichtlich, daß auf jedem Menschen, der das Alter der Vernunft erreicht hat, eine ernste Pflicht lastet. Sehen wir nun genauer zu, welches der Inhalt und die Tragweite dieser ersten menschlichen Verpflichtung ist ; diese Betrachtung führt uns zum tieferen Verständnis der Lehre des hl. Thomas über das Erwachen des sittlichen Bewußtseins im Menschen.

Wir finden beim englischen Lehrer folgende Beschreibung der ersten Pflicht des Menschen : Cum (homo) usum rationis habere incoeperit ... primum quod tum homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso [3]. Wir erfassen den wahren Sinn der angeführten Worte, wenn wir auf folgende zwei Fragen antworten : 1. Wann erreicht der Mensch das Alter der Vernunft, oder mit andern Worten : Wann gelangt der Mensch zum Vernunftgebrauch ; 2. was bedeutet der Ausdruck « deliberare de seipso ».

1. Wir sagen gewöhnlich, daß der Mensch das Alter der Vernunft erreicht hat, wenn er fähig ist, in der moralischen Ordnung zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Diese Redeweise ist vollkommen berechtigt. Das Unterscheiden nämlich zwischen Gut und Böse im moralischen Sinne ist gerade die Lebensfunktion des Menschen, durch die er sein sittliches Leben vor allem betätigt und kundgibt. Anderseits aber wissen wir, daß der Mensch die Schwelle des moralischen Lebens übertritt, sobald er das Alter der Vernunft erreicht hat ; der Vernunftgebrauch befähigt ihn zur Verrichtung moralischer Lebensfunktionen.

Nun fragt es sich aber : worin besteht eigentlich die moralische Lebensfunktion des Menschen, oder, wie man gewöhnlich sagt, die moralische Handlung ?

Moralische Handlung ist jede menschliche Handlung, insofern sie ein reales Verhältnis zur moralischen Norm besitzt. Da nun aber in

[1] Vgl. De Verit. q. 24 a. 12 ad 2.

[2] In 2 Sent. dist. 28 q. 1 a. 3 ad 5 ; dist. 42 q. 1 a. 5 ad 7 ; De malo q. 5 a. 2 ad 8 ; q. 7 a. 10 ad 8 ; De Verit. q. 14 a. 12 ad 2.

[3] I-II q. 89 a. 6.

Wirklichkeit jeder menschliche Akt das besagte Verhältnis besitzt, so ist in concreto jeder menschliche Akt auch ein moralischer Akt.

Was ein menschlicher Akt ist, hat der hl. Thomas mit unübertroffenem Scharfsinn dargelegt. Der menschliche Akt kommt zustande kraft der Betätigung der beiden spezifisch menschlichen Seelenkräfte, der Vernunft und des Willens [1]. Weil jedoch das Vernunftsleben des Menschen sich auf der tiefsten Stufe der Intellektualität befindet [2] und recht unvollkommen ist, darum besteht ein vollkommener menschlicher Akt nicht etwa aus einer einzigen Tätigkeit des Verstandes und des Willens, sondern er setzt sich zusammen aus einer langen Reihe sich wechselweise betätigender Funktionen des Verstandes und des Willens. Der hl. Thomas unterscheidet nun fünf Verstandestätigkeiten und sechs Willenstätigkeiten, die zusammen einen einzigen vollkommenen menschlichen Akt bilden [3].

Zunächst erkennt der Verstand ein Gegenstand als Gut und Ziel (prima apprehensio), worauf sich im Willen ein (wenn auch unwirksames) Verlangen nach dem erkannten Gute regt, das jedoch rein theoretisch bleibt (simplex volitio). Weiterhin erkennt der Verstand, daß das erkannte Gut wirklich erstrebenswert und erreichbar ist (iudicium synderesis). Nun folgt ein äußerst wichtiger Willensakt, den wir Vorhaben, Absicht (intentio) nennen wollen, kraft dessen sich der Wille zum erkannten Gut wirksam hinwendet und zu ihm hinstrebt. Weil nun der Wille das erstrebte Gut wirklich erreichen will, darum bewegt er den Verstand zum Überlegen (consilium) betreffs der zum Ziele führenden Mittel. Hat der Verstand die entsprechenden Mittel gefunden, dann gibt der Wille dazu seine Einwilligung (consensus). Nun ist es aber nicht möglich, sich aller ersonnenen Mittel gleichzeitig zu bedienen; darum fällt dem Verstande die Aufgabe zu, durch ein praktisches Urteil (iudicium practicum) endgültig zu entscheiden, welches Mittel im gegebenen Falle am besten zum Ziele führt und darum anzuwenden ist. Das von der Vernunft vorgeschlagene Mittel wird vom Willen akzeptiert (electio). Nun handelt es sich noch um die Ausführung, d. h. um die tatsächliche Anwendung des erwählten Mittels. Den Befehl zur Ausführung (imperium) gibt der Verstand, während der Wille die entsprechenden Kräfte veranlaßt, die beschlossene Handlung auszuführen (usus activus). Ist dieselbe ausgeführt und das erstrebte Ziel

[1] S. Th. I-II q. 1 a. 1.
[2] S. Th. I q. 14 a. 1.
[3] S. Th. I-II q. 8-21.

erreicht, dann findet der Wille in dessen Besitz Ruhe und Befriedigung (fruitio).

Aus dieser gedrängten Zusammenfassung sehen wir, daß nach der Lehre des hl. Thomas jede vollkommene menschliche Handlung sich aus einer ganzen Reihe von Teilakten zusammensetzt, die zusammen ein vollkommenes moralisches Ganze bilden. Alle diese Teilakte jedoch haben nicht die gleiche Bedeutung beim Aufbau der menschlichen Handlung. Die Hauptrolle fällt vier folgenden Teilakten zu : zunächst dem Vorhaben oder der Absicht, kraft der sich der Wille wirksam dem erkannten Ziele hinwendet ; ferner der Erwägung, mittels derer der Verstand die zum Ziele führenden Mittel ausfindig macht ; die Wahl, kraft deren der Wille aus der Zahl der ersonnenen Mittel das zweckmäßigste Mittel wählt ; schließlich der Entschluß, durch den der Verstand den Befehl erteilt, das erwählte Mittel zur Anwendung zu bringen. Wer fähig ist, die erwähnten vier Teilakte zu vollziehen, der ist imstande, eine menschliche Handlung zu setzen ; er befindet sich im Bereich des moralischen Lebens.

Nun erhebt sich die Frage : wann wird der Mensch fähig die ebengenannten Akte zu vollziehen und somit eine menschliche Handlung zu verrichten ? Es ist klar, daß die erwähnte Fähigkeit im Menschen erwacht, sobald seine Seelenkräfte (Verstand und Wille) in der Lage sind, die erwähnten vier Teilakte zu vollziehen, und zwar nicht nur, sofern es an ihnen selbst liegt, sondern auch vom Standpunkt ihres Objektes aus. Jeder Mensch nämlich ist gleich vom Anbeginn seines Daseins subjektiv, d. h. insoweit es auf seine geistigen Seelenkräfte ankommt, fähig, jedwede menschliche Handlung zu setzen, da ja seine geistigen Seelenkräfte in der geistigen Seele wurzeln und an sich von der Sinnenwelt unabhängig sind. Objektiv jedoch, d. h. mit Rücksicht auf den Gegenstand, auf den die Funktionen der Seelenkräfte gerichtet sind, entwickelt sich das geistige Leben des Menschen in ununterbrochener Abhängigkeit von der Sinnenwelt [1]. Das kommt daher, weil der Wille in seiner Betätigung formell vom Verstande abhängig ist, der ihm ja ein bestimmtes Ziel vorsetzen muß ; der Verstand aber hängt in seiner Tätigkeit objektiv von den Sinnen ab, die ihm den Erkenntnisstoff liefern, gemäß des bekannten Axioms : Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. Daraus ergibt sich, daß die geistigen Seelenkräfte des Menschen, die, soweit es an ihnen selbst liegt, fähig sind, tätig zu

[1] S. Th. I q. 75 a. 2 ad 3.

sein; erst dann beginnen sie sich wirklich zu betätigen, wenn die Sinne soweit entwickelt sind, daß sie der Vernunft ihr entsprechendes Material liefern können. Der Mensch kommt also zum Vernunftgebrauch und beginnt sein moralisches Leben, sobald seine Sinne, besonders die inneren Sinne, eine genügende Entwicklung erreicht haben.

Wie jede andere Lebensentwicklung, so vollzieht sich auch die Entwicklung der Sinne, vor allem der Phantasie, die ja hauptsächlich in Frage kommt, allmählich und stufenweise. Solange die Phantasie überhaupt noch nicht entwickelt ist, kann der Mensch gar keine Phantasiebilder erzeugen, die dem Verstande eine materielle Grundlage zur Abstraktion von Begriffen liefern könnten. Allmählich nun wird die Phantasie immer mehr präzis und schafft Phantasiebilder, die der Verstand schon einigermaßen gebrauchen kann. Diese ersten Phantasiebilder bilden den Stoff zur Abstraktion der allerersten Begriffe, d. h. der allgemeinen Begriffe des Seins[1] und des Guten, die den Menschen in die metaphysische, beziehungsweise in die moralische Ordnung einführen. Diese allerersten Begriffe, mit deren Abstraktion vom Phantasiebilde das menschliche Seelenleben seinen Anfang nimmt, sind zunächst noch recht unvollkommen. Zwar stehen sie wesentlich über allen Sinnesvorstellungen, da sie ja bereits der geistigen Ordnung angehören, aber sie sind noch ganz verschwommen und unklar; es fehlt ihnen die genügende Reife und Präzision. Solange das Kind nur solche unreifen Begriffe bilden kann, befindet es sich im Übergangsstadium: es ist noch nicht zum vollkommenen Vernunftgebrauch gelangt, weil die unreifen Begriffe, die es besitzt, zum Vollziehen menschlicher Handlungen nicht genügen. Vor allem ist der Allgemeinbegriff des Guten, den das Kind hat, noch nicht soweit ausgearbeitet, daß er dem Willen einen freien Wahlentschluß ermöglicht; ist er ja noch recht verschwommen. Anderseits aber hat das Kind bereits die Grenzen der Sinneswelt überschritten, da es mit geistigen, wenn auch unreifen Begriffen, zu operieren beginnt. Es befindet sich eben im Durchgangsstadium. Die Sonne des Geisteslebens ist ihm noch nicht ganz aufgegangen, aber eine herrliche Morgenröte leuchtet ihm schon entgegen. Während dieser Zwischenperiode wird das Kind vornehmlich vom sinnlichen Schätzungsvermögen, der sogenannten ratio particularis, geleitet, die gewissermaßen den Gipfel der sinnlichen Lebenskräfte bildet und so gleichsam eine Überleitung zur geistigen Lebenssphäre bedeutet.

[1] De Verit. q. 1 a. 1.

Dank dem sinnlichen Schätzungsvermögen, besitzt das Kind, bevor es die Grenzen der moralischen Welt vollkommen überschritten hat, bereits einen moralischen Takt, an dem es seine praktische Lebensführung orientiert. Bei geistig beschränkten Personen (Halbnarren) ist dieser moralische Takt maßgebend zeitlebens für die ganze moralische Lebensführung.

Aus obigen Erwägungen kommen wir zum Schlusse, daß der Mensch dann erst die Schwelle des sittlichen Lebens vollkommen überschritten hat, wenn sein Verstand einen reifen Begriff des allgemeinen Guten auszuarbeiten imstande ist.

Es ist jedoch zu bemerken, daß der erste Willensakt, der dann eintritt, sobald der Mensch einen reifen Begriff des bonum in communi besitzt, noch kein freier Wahlentschluß ist und keine moralische Betätigung bedeutet. Ist ja der Wille dem Allgemeingut gegenüber nicht frei, wenigstens quoad specificationem [1].

Erst, nachdem der Verstand einen reifen Allgemeinbegriff des Guten erworben und der Wille sich an ihm orientiert hat und somit moralisch lebenstätig in actu primo geworden ist, kann sich die eigentliche moralische Lebenstätigkeit des Menschen entrollen. Dieselbe hat nun etwa folgenden Verlauf:

Zunächst erfaßt der Verstand die Allgemeinbegriffe (des Seins und) des Guten und bildet das allgemeine Urteil: bonum est faciendum. Dieses bonum, das der Verstand dem Willen als begehrenswertes Ziel vorstellt und das der Wille zunächst anstrebt, schließt gemäß einer tiefsinnigen Bemerkung Cajetans [2], ein zweifaches Gut (ratio boni) in sich und kann somit in zweifacher Weise als Ziel betrachtet werden: als finis qui und als finis cui. Finis qui ist das Gut an sich, das man anstrebt; finis cui ist die Person, in deren Interesse man das Gut anstrebt. Zum ersten der genannten Ziele (finis qui) wendet sich der Mensch kraft der Liebe des Begehrens (amor concupiscentiae), zum zweiten (finis cui) kraft der Liebe der Freundschaft (amor amicitiae). Beim allerersten Willensakte des Menschen ist das begehrende Subjekt selber finis cui, gemäß der tiefen Bemerkung des Aristoteles: Amicabile quidem bonum, unicuique autem proprium, et amicabilia, quae sunt ad alios, veniunt ex amicabili ad se [3].

Somit ist der erste Willensakt des Menschen ein Akt der Freund-

[1] S. Th. I-II q. 10 a. 2.
[2] In I-II q. 89 a. 6.
[3] Bei *Cajetan,* a. a. O.

schaftsliebe zu sich selbst. Da nun fernerhin alles, was wir mit der Liebe des Begehrens umfassen, zu dem hingeordnet sein muß, was wir mit Freundschaftsliebe begehren, so ergibt sich, daß das allererste Ziel, das sich dem Menschen bietet und zu dem er zuerst hinstrebt, er selber ist. Der Mensch ist nämlich selbst das Ziel alles dessen, was er mit der Liebe des Begehrens umfängt. Daraus folgt weiterhin, daß die Freundschaftsliebe des Menschen zu sich selbst die tiefste Triebfeder jeglicher Tätigkeit des Menschen ist und gleichsam der Boden, von dem aus sein moralisches Leben sich entwickelt [1]. Dieses Grundbegehren kann man etwa folgendermaßen ausdrücken : Volo mihi bonum sub ratione boni.

So haben wir denn festgestellt, daß der Mensch, sobald er zum Vernunftsgebrauch gelangt ist, sich zuerst dem bonum in communi zuwendet. Unter dem Einflusse dieses Begehrens beginnt nun der Verstand nach Mitteln zu suchen, die zum erwünschten Ziele führen. Diese Mittel nun sind doppelter Art : die einen sind sinnlicher, die anderen geistiger Art. Das sinnliche Begehrungsvermögen ruft dem Menschen zu : Willst du glücklich sein, dann mußt du deine Leidenschaften befriedigen : iucunde vivere. Dagegen spricht die Vernunft : um glücklich zu sein, sollst du ein Leben führen, das den Forderungen der geistigen Natur des Menschen entspricht : honeste vivere. So steht der Mensch auf dem Scheidewege : einerseits stellt sich ihm das sinnliche Gut (bonum delectabile) als Mittel zum Ziele, d. h. zur Erreichung des bonum in communi, dar, anderseits das ideale Gut (bonum honestum). Nun fällt der Vernunft die Aufgabe zu, nachzuforschen, welche Gründe für die Wahl des einen und welche für die Wahl des anderen der genannten Mittel sprechen. Das Ergebnis dieses Forschens stellt der Verstand im praktischen Schlußurteil dem Willen zur endgültigen Entscheidung vor, worauf die Wahl seitens des Willens stattfindet [2].

In dem Augenblick nun, wo der Verstand das praktische Endurteil ausspricht und der Wille die Entscheidung trifft — wodurch sich der Mensch zum bonum delectabile, bzw. zum bonum honestum wendet — gelangt der Mensch in *Wirklichkeit* zum Vernunftgebrauch ; *er verrichtet* seine erste vollkommen menschliche und moralische Handlung.

[1] De malo q. 7 a. 10 ad 9.

[2] Vgl. die 21. These der Studienkongregation vom Jahre 1914 : « Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum ; at quod sit ultimum voluntas efficit. » Act. Ap. Sed. vol. 5, 383.

2. Aus unseren bisherigen Erwägungen ergibt sich schon eigentlich die Antwort auf die zweite Frage, die wir oben stellten : Was bedeutet beim hl. Thomas « deliberare de seipso », oder mit anderen Worten : worin liegt nach der Lehre des hl. Thomas die Tragweite der allerwichtigsten Pflicht, die der Mensch übernimmt, sobald er das Alter der Vernunft erreicht hat : primum, quod tunc homini cogitandum occurrit. Wir sahen nämlich, daß mit Eintritt des Vernunftgebrauches der Mensch verpflichtet ist, über sein wahres Gut und Ziel nachzuforschen und sich demselben durch die Wahl der entsprechenden Mittel zuzuwenden.

Der hl. Thomas nennt Gott als wahres Gut und letztes Ziel des Menschen in concreto : Tenetur quilibet cum primo suae mentis est compos ad Deum se convertere et in eo finem constituere [2]. Für den Menschen jedoch, der zum Vernunftgebrauch kommt, ist zunächst der Begriff des letzten Zieles identisch mit dem Begriffe des allgemeinen Guten (bonum in communi). Erst die Wahl der Mittel, durch die der Mensch beschließt, das allgemeine Gut anzustreben, geben dem Allgemeinbegriff des Guten eine konkrete Bestimmung und Präzision. Der Allgemeinbegriff des Guten nämlich kann in zweifacher Weise verwirklicht werden : entweder als ideales Gut (bonum honestum), oder als sinnliches Gut (bonum delectabile). « Deliberare de seipso » bedeutet also die Satzung der erwähnten Akte der Erwägung (consilium) und der Wahl (electio), durch die der Mensch beschließt, das bonum honestum, bzw. das bonum delectabile, wirksam anzustreben. Entschließt sich nun der Mensch in diesem entscheidenden Augenblick seines Lebens das bonum honestum anzustreben, so wendet er sich tatsächlich Gott zu, da ja das bonum honestum als solches nur in Gott seine volle Verwirklichung findet. Gott nämlich ist in concreto das höchste Gut, das allein dem Seligkeitsbedürfnis der menschlichen Natur entspricht. In diesem Falle also strebt der Mensch kraft seines guten Willens zu Gott hin, obgleich er Ihn nur im Allgemeinbegriff des idealen Guten implicite erkennt. Er hat also seine erste Menschenpflicht gewissenhaft erfüllt. Wer dagegen das bonum delectabile erwählt, der wendet sich in Wirklichkeit von Gott ab, da er sein letztes Ziel in der Kreatur setzt ; er hat seine erste Menschenpflicht vernachlässigt.

Zusammenfassend können wir sagen, daß das moralische Bewußtsein im Menschen erwacht, sobald er zum Gebrauch der Vernunft gelangt, d. h. sobald er sich den Allgemeinbegriff des Guten heraus-

[1] De Verit. q. 28 a. 3 ad 4.

gearbeitet hat. Er vollzieht dann die erste menschliche und moralische Handlung, durch die er seiner ersten Lebenspflicht gerecht wird, indem er sich durch das praktische Endurteil und die Wahl des Willens dem bonum honestum und implicite Gott zuwendet. Dadurch hat der Mensch seine wahre Lebensorientierung gewonnen.

Nun fragt es sich, in welchem Verhältnis die Erfüllung der allerersten Menschenpflicht, des deliberare de seipso, zu den natürlichen moralischen Kräften des Menschen steht. Ist der Mensch fähig aus eigener, natürlicher Kraft, ohne Gnadenhilfe, diese wichtigste Lebenspflicht zu erfüllen ?

Theoretisch — ist der Mensch gewiß fähig, aus sich selber der erwähnten Pflicht genüge zu leisten ; praktisch jedoch, d. h., wenn es sich hic et nunc darum handelt, das ideale Gut zu erstreben, ist Gottes Gnadenhilfe erforderlich. Darin besteht eben eine der Hauptfolgen der Erbsünde, daß sich der Mensch zu sinnlichen Gütern stärker hingezogen fühlt, als zu ideellen Gütern.

Ist nun der Mensch mit dem Gnadenbeistand Gottes seiner allerersten Pflicht nachgekommen, dann harrt seiner die zweite Lebenspflicht, die mit der ersten eng verknüpft ist und ihr die eigentliche Vollendung gibt. Zwar ist der Mensch, der seiner Pflicht « deliberare de seipso » nachgekommen ist, zu Gott hingewendet, aber er hat Gott noch nicht erreicht ; er hat ja noch keinen bestimmten Begriff von Gott als dem höchsten Gut. Objektiv strebt er zu Gott hin, da das ideelle Gut, das der Mensch anstrebt, in Gott allein in concreto verwirklicht ist ; subjektiv jedoch ist er noch fern von Gott, denn ohne einen klaren Begriff des persönlichen Gottes, kann sich das Streben zu Gott nicht auswirken. Darum ist es Pflicht des Menschen, nachdem er sich zum bonum honestum gewendet hat, sich weiterhin zu betätigen, um zur Erkenntnis des persönlichen Gottes zu gelangen, den Er als Hüter der moralischen Ordnung lieben soll. Diese Erkenntnisbetätigung beruht selbstverständlich nicht auf metaphysischen Erörterungen, sondern sie verläuft auf dem Wege des vernünftigen und guten Willens. Für den Menschen, der zum Vernunftgebrauch gelangt ist und seine erste Pflicht (deliberare de seipso) erfüllt hat, ist der persönliche Gottesbegriff ein praktischer Begriff ; er bildet sich im Anschluß an die Idee des bonum in communi und des ersten praktischen Urteils : bonum est faciendum. Er entsteht also unter Mitwirkung des Willens. Das erste praktische Urteil : bonum est faciendum, secundum rationem est vivendum führt naturgemäß und unmittelbar zur Idee der höchsten (gött-

lichen) Autorität, der man sich unterwerfen solle : Deo est obediendum. Nach Thomas sind die zwei praktischen Urteile : « secundum rationem est vivendum » und « Deo est obediendum » auf's engste miteinander verknüpft [1] ; beide sind in der vernünftigen Menschennatur verankert. Bei der Bildung des praktischen Urteils « Deo est obediendum » ist Gnadenhilfe unerläßlich, da ja die menschliche Natur, besonders im Begehrungsvermögen, durch die Erbsünde geschwächt ist.

Hat nun der Mensch das praktische Urteil « Deo est obediendum » gebildet, dann folgt mit moralischer Notwendigkeit seine Hinwendung zu Gott als dem letzten Ziel. Damit hat der Mensch die natürliche Gottesliebe erreicht ; er liebt mit natürlicher Liebe Gott über alles ; er liebt Gott als Ziel seines ganzen Lebens ; er hat den besten Willen, alles Gott unterzuordnen. Das aber ist das Höchste, was der Mensch in der natürlichen Ordnung zu leisten vermag, denn die natürliche Liebe Gottes über alles ist der Gipfel der natürlichen, moralischen Ordnung. Der Mensch hat also getan, was in seinem Machtbereich steht : fecit quod in se est ; er hat alles geleistet, was seine vernünftige Natur von ihm fordert. Doch auch hier war ihm Gottes Gnadenhilfe unentbehrlich.

Hat aber der Mensch alles getan, was die Vernunft von ihm fordert, dann wird ihm Gott die Rechtfertigungsgnade nicht versagen. Wendet sich der Mensch mit Hilfe der aktuellen Gnade zu Gott hin als zu seinem natürlichen Endziel, dann findet er, dank der Rechtfertigungsgnade, Gott als übernatürliches Ziel.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die wichtigste moralische Pflicht, die der Mensch zu erfüllen hat, sobald er zum Gebrauch der Vernunft gelangt, etwa drei Stufen aufweist : zunächst soll sich der Mensch dem ideellen Gute zuwenden, dem bonum honestum, das implicite Gott selbst bedeutet. Diese erste Entscheidung ist die allerwichtigste, denn mit ihr sind die anderen eng verknüpft und in ihr gleichsam virtuell enthalten. Die Hinwendung zum bonum honestum ist jene « Anstrengung », conatus, die nach Thomas die Natur mit der Übernatur im Menschen verknüpft [2] ; sie ist « quasi dispositio » zur Rechtfertigung ; sie ist die Frucht der ersten wirksamen Gnade, die der Mensch erhält ; sie ist der Anfang, die Wurzel alles übernatürlichen Guten im Menschen.

Die weiteren Akte folgen nun mit psychologischer Notwendigkeit.

[1] De Verit. q. 16 a. 1 ad 9.
[2] In 1 Sent. dist. 17 q. 1 a. 3 ad 1 et ad 3.

Denn hat sich der Mensch zum bonum honestum hingewendet, dann hat er eben alles getan, was hic et nunc die Vernunft von ihm fordert ; also wird ihm Gott die weitere Gnade nicht verweigern, mit deren Hilfe er erkennt, daß man Gott gehorchen soll : Deo est obediendum, mit deren Hilfe er Gott als sein letztes Ziel erwählt und den Willen hat, Gott nichts zu verweigern : amare Deum super omnia. Damit ist das deliberare de seipso abgeschlossen : honeste vivere. — Deo est obediendum, — amor Dei super omnia.

Die allererste Pflicht des Menschen besagt also : vive honeste, folge der Vernunft. Diese Pflicht bleibt nun für allzeit aktuell und ist immer die wichtigste. Denn allzeit soll der Mensch honeste vivere, d. h. er soll stets nach der Vernunft leben und ideelles Gut anstreben. Tut er das mit Gottes Gnadenhilfe, dann leistet er den « conatus », der sein ganzes Leben für die Übernatur disponiert.

Der Augenblick, in dem der Mensch die Pflicht : deliberare de seipso übernimmt, ist wohl der allerwichtigste im Menschenleben ; er ist wichtiger als die Todesstunde, die ja von ihm sozusagen abhängt. In diesem Augenblick entscheidet sich das ewige Menschenlos. Gewiß kann der Mensch, wenn er sich Gott zugewandt hat, wieder von Ihm abfallen ; dann aber wird eben die Pflicht deliberare de seipso wieder von neuem aktuell.

Wenn das ewige Menschenlos von dieser wichtigsten Pflichterfüllung wesentlich abhängt, ist es dann nicht ungerecht, daß Gott allen denen, die ohne Taufe sterben, bevor sie zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, nicht die Möglichkeit gibt, für ihr Heil zu sorgen ? Sie sind ja nicht fähig zum « deliberare de seipso » ! Ist das nicht ungerechte Härte !

Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, werden immer wieder Stimmen laut : Gott gewährt den sterbenden Kindern eingegossenes Licht, sodaß sie fähig sind, die wichtigste Menschenpflicht zu erfüllen (deliberare de seipso) und sich Gott zuzuwenden [1].

Gewiß steht es in Gottes Macht, unmündige Kinder durch eingegossenes Wissen zu erleuchten ; es ist auch möglich, daß Gott dies manchmal tut. Doch falls Er es tut, dann bedeutet dies ein wunderbares Eingreifen Gottes in den natürlichen Lauf der Dinge ; es ist ein Wunder, wenn es auch sinnlich nicht wahrnehmbar ist. Ein solches

[1] Vgl. *M. Bäuerle,* Das Heil der ohne Taufe verstorbenen Kinder : Theologie und Glaube 6 (1935) 727-739.

regelmäßiges, wunderbares Vorgehen Gottes kann man schwerlich annehmen, wenn es nicht in der Offenbarung begründet ist. In der Offenbarung aber finden wir kein Anhaltspunkt dafür, daß Gott unter gewissen Bedingungen, z. B. auf Bitten frommer Eltern, an Kindern Wunder wirke. Wir müssen also sagen, daß diese Kinder, soweit es an ihnen selbst liegt, von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen sind ; sich selber nämlich können sie in keiner Weise helfen. Wir sagen : « soweit es an ihnen selbst liegt », denn sofern es an anderen liegt, können und sollen sie selig werden. Auch die unmündigen Kinder sind ja durch Christus erlöst ; doch können sie der Erlösungsgnade teilhaftig werden nur mit Hilfe anderer, auf denen die schwere Pflicht lastet, ihnen die Erlösungsgnade zugänglich zu machen. Diese Pflicht, die in gewisser Weise sich auf alle Getauften erstreckt, bildet die tiefste Begründung der allgemeinen Missionspflicht.

Wenn wir nun sagen, daß die unmündigen Kinder, soweit es an ihnen selbst liegt, von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen sind, so ist dies keineswegs ungerecht, weil ja niemand ein Recht hat auf ewige Seligkeit, die immer ein ungeschuldetes Geschenk Gottes bleibt. Übrigens muß man immer, wenn es sich um Auswählung und Verwerfung handelt, die Worte des hl. Thomas vor Augen haben : Cum beatitudo aeterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturae ... pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, a qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturae [1].

Wir sagen also : ohne « deliberare de seipso » — keine Seligkeit (es sei den durch die Wasser- oder Bluttaufe) ; ohne natürlichen Vernunftgebrauch — kein « deliberare », es sei denn, daß Gott wunderbar eingreift.

Darum scheint auch die These hinfällig zu sein, die neuerdings Glorieux [2] aufstellt. Er meint, daß im Augenblick des Todes, der doch der letzte Moment des status viae und zugleich der erste Moment des status termini ist, der Mensch sich endgültig für Gott oder gegen Gott zu entscheiden hat. « La mort sera donc exactement le premier moment où l'âme se trouve séparée et le dernier où elle est unie ... » (882). « On est obligé d'admettre qu'au même instant où l'âme se sépare du corps, elle peut être illuminé de Dieu ... et se décider » (883). Dies

[1] S. Th. I q. 23 a. 7 ad 3.

[2] Endurcissement final et grâces dernières : Nouv. Rev. th. 59 (1932) 865-892.

ist nur dann möglich, wenn wir ein wunderbares Eingreifen Gottes annehmen, der im Augenblick des Todes der Seele eingegossenes Licht gibt. Des erworbenen, natürlichen Wissens kann sich die Seele im Augenblick des Todes nicht mehr bedienen, da ja die Körperkräfte gebrochen sind ; der Mensch ist bewußtlos. Eingegossenes Wissen aber gehört natürlicherweise dem status termini an, der jedoch keine Möglichkeit zuläßt, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Soll also jenes eingegossene Wissen, das Gott der Seele im status termini schuldet, der Seele dienen, auf daß sie die Pflicht erfülle, die im Bereich des status viae liegt, dann muß Gott wunderbar eingreifen. Ob Gott das tut und wie oft er es tut, wissen wir nicht. Der Mensch hat eben die Hauptpflicht seines Lebens : deliberare de seipso zu erfüllen, nicht nach Art der reinen Geister, sondern auf die Weise, die seiner körpergeistigen Natur entspricht, d. h. mit Hilfe des Körpers und mittels erworbenen Wissens. Darum ist auch die Entscheidung, die er beim « deliberare de seipso » trifft, an sich widerruflich ; unwiderruflich wird sie durch äußere Umstände, d. h. sobald der gebrochene Körper der Seele nicht mehr zu dienen vermag. Darum hat der Mensch allzeit zu bedenken, daß seine Lebensentscheidung, die an sich widerruflich ist, unwiderruflich werden kann, so wie es der menschlichen Natur entspricht. Jeder Augenblick des Lebens kann mit dem Augenblick des Todes zusammenfallen. Darin besteht ja vor allem die Gnade der Beharrlichkeit, daß der Tod dann eintritt, wenn der Mensch für Gott entschieden ist. Darum bereitet sich der wahre Christ allzeit auf den Tod vor, indem er die Pflicht für Gott zu leben (deliberare de seipso) stets im Gedächtnis bewahrt. Von dem « nunc », obwohl es fluens ist, hängt unser ewiges Los ab, da wir eben Menschen sind. Darum beten wir : Ora pro nobis *nunc* et in *hora mortis :* wir bitten Gott, uns die wirksame Gnade zu geben, daß wir allzeit, nunc, für Ihn entschieden seien und für Ihn leben (deliberare de seipso), und so vorbereitet seien, sobald unsere Entscheidung durch den Tod unabänderlich wird, uns mit Gott auf ewig zu vereinigen.

Aristoteleszitate bei Thomas von Aquin

(Typenkommentar zu S. Th. II-II 57-79)

Von Egenolf ROEDER v. DIERSBURG

Wer es einmal unternehmen wird, in der gleichen eindringlichen Weise, wie das durch Georg v. Hertling für die « Augustinuszitate bei Thomas von Aquin » geschehen ist [1], die Aristoteleszitate herauszuheben, der wird sich vor eine so ziemlich in jeder Hinsicht entgegengesetzt gelagerte Aufgabe gestellt finden. Es mußte dem Scholastiker nahe liegen, seine *Einwände* (objectiones) an ein, mitunter recht weit hergeholtes, « konventionelles oder dekoratives » Zitat aus den Schriften des größten unter den abendländischen Vätern zu knüpfen ; es, wenn auch nicht wörtlich übernommen, doch als solches ausdrücklich zu kennzeichnen [2]. Die aus Aristoteles geschöpften Einwände dagegen, und dann auch die ihnen entsprechenden *Zusätze* (ad ...) gehören, zumal wenn sie der formalen Logik entnommen sind, dem schon anonymen Gemeinbesitz der Schule, werden nur gelegentlich ausdrücklich auf die Vorlage zurückgeführt. So ergibt sich als vorbereitende Aufgabe die Heranziehung der nicht ausdrücklich als solche gekennzeichneten Aristoteleszitate, wie sie in der deutsch-lateinischen Thomasausgabe in Randglossen zum lateinischen Text begonnen worden ist und in den neu erscheinenden Bänden weitergeführt wird [3]. Eine zweite Abweichung zeigt sich bei Betrachtung des *Gegenarguments* (sed contra), das die von der Titelfrage des Artikels suggerierte Beantwortung gegen die

[1] Sitzungsberichte der Kgl. Bayer. Akademie, philos.-histor. Klasse (1904) IV 535 f.

[2] a. O. 541.

[3] Hrsg. von der Albertus Magnus Akademie bei Kerle und Pustet, XXIV (1952), XVIII (1953). Die in allen neuzeitlichen Ausgaben der S. Th. aufzufindenden ausdrücklichen Zitate nach Paginierung des Aristoteles der Kgl. Preuß. Akademie sind im Folgenden nicht nochmals angemerkt.

Einwände durchzusetzen hat. Während an diesem logischen Ort nach v. Hertlings Ausführungen [1] das typische Augustinuszitat steht, als die in gleichbleibender Wendung emphatisch hervorgehobene Hauptautorität, sind aristotelische Gegenargumente außerhalb eines auch sonst aristotelischen Zusammenhangs verhältnismäßig selten. Die dritte Abweichung, die sich in ihrer vollen Tragweite erst im Verlaufe der im Vorliegenden nur begonnenen Durcharbeitung der Thomastexte zeigen könnte, betrifft die mehr oder weniger ausgeprägte dialektische Struktur. In der Regel behält das Gegenargument über die vorangegangenen Einwände in der nachfolgenden *Antwort* (responsio) das Übergewicht, ohne jene völlig zu entkräften ; vielmehr um mit ihnen in den den Artikel abschließenden Zusätzen zur Synthese zu kommen. Auf die Entwicklung der scholastischen Sic *et* Non-Methode kann im Vorliegenden nicht eingegangen werden ; bedeutungsvoll aber ist, daß Thomas in seinem eng an das aristotelische Vorbild angelehnten Traktat de fallaciis — « Über die Trugschlüsse » — im Unterschied zur porphyrisch-augustinischen eine nicht mehr auf dem reinen Satz des Widerspruchs aufgebaute, schon prokleisch-hegel'sche Dialektik offen hält. Sie steht wohl noch unter dem Gesetz des Syllogismus ; aber nicht mehr als dessen Entartung, vielmehr sicut imperfectum sub perfecto [2], als Vorstufe, die zur Vollendung tendiert. Auf aristotelische Wurzel geht also auch die dialektische Komponente der thomasischen Methode zurück ; um so mehr natürlich die rein antithetische Komponente, « Dialektik » im Sinne der Topik, bei der die Antwort die Einwände voll zurückweist, daher ein Gegenargument eigentlich entbehrlich macht. Wir beginnen mit einem Lösungsversuch der so umrissenen Aufgaben an den Quästionen de jure et justitia, die der XXIV. Band der deutsch-lateinischen Thomasausgabe umfaßt.

I

Den rein *antithetischen Typ* vertritt *Art. 1 der 58. Frage.* Zur Diskussion steht die römisch-rechtliche Definition der Gerechtigkeit als des « fortwährenden und beharrlichen Willens, jedem sein Recht zu geben ». Der vorletzte Einwand bestreitet den Träger des Rechtes : Der Grundsatz suum cuique gelte nur als Maxime für das Staatsober-

[1] a. O. 549.
[2] Opuscula ed. Mandonnet IV (1927) 508.

haupt (obj. 5). Thomas antwortet mit einer Unterscheidung aus der Nikomachischen Ethik, die die Durchführung dieses vom Staatsoberhaupt zu vertretenden Grundsatzes doch jedem einzelnen Staatsbürger einräumt (ad 5). Die beiden mittleren Einwände (3 et 4) bestreiten die Modalität des Willens, das perpetua et constans ; Thomas verweist wieder auf die Nikomachische Ethik, die als Merkmal tugendhafter Haltung die Unentwegtheit (des Vorsatzes) fordert (resp.). Der erste Einwand bestreitet das justitia est voluntas, den Willen selbst als das die Gattung vertretende Substrat der Gerechtigkeit, Aussage dessen « Was » sie ist, Top. VI, 5 (142b 27). Dieses grundsätzliche Bedenken stützt sich auf das ebenfalls an der Nikomachischen Ethik gewonnene Argument : Gerechtigkeit ist der (seelische) Zustand, aus dem gerechtes Handeln erfließt ; also nicht dessen Verwirklichung — actus, noch auch deren (reale) Voraussetzung — potentia, wie sie der Wille darstellt (obj. 1). Dem gegenüber hält Thomas die römisch-rechtliche Definition aufrecht. Ausgehend von einer Rumpfdefinition nach Aristoteles : Gerechtigkeit ist der Zustand, in dem das Tun des Guten seinen Ursprung hat, zeigt er unter neuerlichem Hinweis auf die Nikomachische Ethik, daß die Tugendhandlung mit unwissentlichem und daher auch unwillentlichem Handeln unvereinbar ist, woraus sich das (erste und zweite) Merkmal ihrer Definition ergibt : quod operetur sciens und eligens. Das eigentliche Bindeglied zwischen der römisch-rechtlichen Definition der Gerechtigkeit und ihrer abschließenden Formulierung im V. Buch der Nikomachischen Ethik besteht in der Vorstellung einer « der Tugend eigentümlichen Materie », die in ihrer Bezogenheit « auf den Anderen », den Mitmenschen, gesehen wird (resp.). Diese fruchtbare Konzeption ist an die Nikomachische Ethik angelehnt, wo von der « zugrundeliegenden Materie », allerdings nur im methodischen Sinne des Lehrstoffs, die Rede ist, I. 1 (1094b 12). Thomas versteht sie prägnant im Sinne einer materia moralis (in Eth. Nicom. lib. I lect. 3) ; an ihr wird der, als solcher, unerfahrbare seelische Dauerzustand der Tugendhaftigkeit durch die einzelnen tugendhaften Willenshandlungen erfahrbar.

II

Schon der vorstehende Typ zeigt keine ganz reine Antithese, keinen vollen Widerspruch, der ja die eine Behauptuung als schlechthin wahr, die Gegenbehauptuung als schlechthin falsch zu erweisen hätte ; vielmehr stellt die Antwort zwischen den beiden Thesen schon eine *Syn-*

these her. In dieser ihrer typischen Funktion ist die Antwort den Behauptungen der Einwände, ebenso aber auch der von der Titelfrage implizierten Behauptung gemeinsam übergeordnet, was in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle dadurch zum Ausdruck kommt, daß den Einwänden ein, die Titelfrage positiv beantwortendes Gegenargument (sed contra) gegenübertritt, dem dann die Antwort folgt als der entscheidende, dritte Schritt. Auf die Spitze getrieben erscheint dieser andere Grundtyp, den man nach modernem Sprachgebrauch als den *dialektischen* zu bezeichnen haben wird, im *4. Art. der 58. Frage*, in dem die Antithese zwischen ein und derselben Textstelle zur Synthese geführt wird. Fridolin Utz O. P. hat in seinem tiefschürfenden Kommentar eben zum vorliegenden Artikel auf die weitgehende auch inhaltliche Abhängigkeit des Traktates de jure et justitia von Aristoteles hingewiesen [1]. Es handelt sich wieder um die Frage « ob die Gerechtigkeit sich im Willen befinde als in ihrem Substrat ». Die Feststellung der Nikomachischen Ethik: « Das Begehrungsvermögen hat Teil an der Vernunft » steht dem zunächst entgegen, da sie dessen Komponenten (quod est irascibilis et concupiscibilis) zum Substrat der moralischen Tugend, darunter der Gerechtigkeit zu machen scheint, also nicht den Willen (obj. 3). Nun bildet die Potenz als « gleichsam materielle Wesenheit » das Substrat ihres Aktes, Metaph. VIII, 2 (1042b 9). Sofern der Akt zu verstehen ist als eine « Handlung » (agimus) und Potenz auf ihn « ausgerichtet ist » — ordinatur — IX, 5 (1048a 11), ergibt sich die Trennung — im Denken und im Sein — der ihn unmittelbar ermöglichenden Potenz von deren Substrat, der « Ersten Potenz, die das Prinzip des (ganzen) Vorgangs ist », IX 1 (1046a 9) — das « nächste » (proximum principium), wenn man mit Thomas von einer ihr übergeordneten transzendentalen Ursache ausgeht. Im Falle des Aktes der Gerechtigkeit ist die erste Potenz zu finden im « Begehrungsvermögen » (vis appetitiva), das vom Denkvermögen unterschieden wird, De anima II 3 (414a 31). Andererseits ist Gerechtigkeit nicht ohne Vernunftgebrauch vollziehbar (resp.). Ihr Substrat ist demnach in der Mittellage eines « an der Vernunft bedingt Teilhabenden » zu suchen, die zunächst unter Hinweis auf die Nikomachische Ethik dem Begehrungsvermögen im engeren Sinne (quod est irascibilis et concupiscibilis) zugeschrieben war (obj. 3). Zum Schluß dagegen wird aus dem gleichen Text die Einsicht gewonnen, daß Teilhabe an der Vernunft jeder Art des Begeh-

[1] Deutsch-lateinische Thomasausgabe XVIII (1953) 457.

rens zukommt (omnino appetitivum) ; insbesondere auch dem Willen, den De anima III 10 (433a 22) als einen mit Begehren verbundenen geistigen Akt definiert. Das Ziel eines solchen Aktes ist von Hause aus das Gute, Rhetor. I 10 (1369a 2). So wird die, der Titelfrage beipflichtende These « Gerechtigkeit ist Rechtschaffenheit des Willens » (sed contra) von dem tiefer verstandenen Ausgangstext der Nikomachischen Ethik bestätigt (ad 3), unter Vermeidung der ihr anhaftenden Tautologie.

III

Unter der großen Anzahl von Artikeln, die der dialektischen Grundform folgen, tritt *der 6te der 58. Frage* mit dem Anspruch hervor, als Repräsentant eines besonderen Typs behandelt zu werden : Die Argumente sind *ausschließlich mit* Zitaten des *Aristoteles* gebildet. Nachdem im Vorhergehenden festgestellt, daß die Gerechtigkeit zwar nicht im aristotelischen Sinne einer übergeordneten Gattung, doch aber in einem weiteren — oder richtiger loseren Sinne die allgemeine Tugend ist, erhebt sich die Frage : In welchem präzisen Sinne ? — Ihre Beantwortung ergibt sich aus dem schon im Vorhergehenden zugrunde gelegten Zusammenhang der Nikomachischen Ethik : « Tugend und gesetzliche Gerechtigkeit sind identisch, ihr Sein aber ist nicht identisch. » Der Einwand erläutert, sie seien verschieden secundum rationem, identisch secundum essentiam (obj. 1). Im Ethikkommentar bezweifelt Thomas, daß diese Unterscheidung aus den aristotelischen Prämissen einleuchte (lib. V lect. 2) ; auch die in der Metaphysik immer wieder hervortretende Schwierigkeit einer Identifizierung wie zwischen dem Weiß und dem Weiß-Sein, VIII 6 (1045 b 15), auf die Cajetanus im vorliegenden Zusammenhang verweist[1], mußte stutzig machen. Die in der Nikomachischen Ethik unmittelbar vorhergehende, in den Politica wiederholte Feststellung getrennten Vorkommens von persönlicher Tugend und Bürgertugend gleich Gerechtigkeit scheint im Gegenteil ihre seinsmäßige Identität auszuschließen (sed contra). Der Ethikkommentar setzt, wie schon der des Byzantiners Michael Ephesius und anderer, statt ihrer eine Identität secundum substantiam, entwickelt daraus den gemeinsamen habitus operativus, findet dann die Gemeinsamkeit im Substrat (subjectum) der gesetzlichen Gerechtigkeit und

[1] ed. Leonina IX (1897) 15.

der Tugend im allgemeinen ; in einer materia generalis, eben jenem proximum principium, das in der Seele angelegt ist (vgl. oben zu Art. 4). Als von ihm getragen, sind auch die einzelnen gerechten und tugendhaften Akte dasselbe ; verschieden dagegen ihr Begriff — ratio objecti, sofern Gerechtigkeit notwendig auf das bonum commune hinzielt, Tugend im allgemeinen nicht notwendig. Die weiteren Argumente der Summa wiederholen zunächst die Behauptung der Nikomachischen Ethik : « Gerechtigkeit ist nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend » (obj. 2). Stützen sie im Sinne des Kommentars mit dem Hinweis, daß die Verschiedenheit des Zieles (Objektes) der Tugend keinen seinsverschiedenen habitus bedingt, heben auf den Grundsatz der Ethik ab : Gemeinwohl vor Einzelwohl, I 1 (1094b 8), (obj. 3) ; führen dazu aus, daß die beiden Ziele, das Einzelwohl und das Gemeinwohl in einem noch engeren Verhältnis als dem der Unter- und Überordnung stehen (obj. 4).

Der Haupttext (resp.) geht eigene Wege, baut mit Sätzen aus dem Organon von Grund auf neu. Es wird ein « Allgemeines » unterschieden im Sinne des begrifflichen Verhältnisses, wie es sich in der (synonymen) Prädizierung ausdrückt, de interpr. 7 (17a 39) — belegt mit dem (weitergefaßten) Beispiel von « Lebewesen », das dem Menschen wie dem Pferde zukommt, Metaph. V 26 (1023b 29) — von einem « Allgemeinen im Sinne der Kausalität : Dem Verhältnis eines mehreren Folgen gemeinsamen Grundes, das somit in Anlehnung an die Zweite Analytik zugleich als ein logisches, I 2 (71b 9) und reales Verhältnis, I 4 (73b 27) aufgefaßt wird. Im Unterschied zum begrifflichen beinhalte das kausale Allgemeine keine Seinsidentität ; Ursache und Wirkung sind seinsverschieden. Ein Allgemeines nun nach Art der Kausalität sei die gesetzliche Gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zu den Einzeltugenden ; sie setzt ihnen das Ziel ihres Handelns, wie das nach den Politica I 13 (1260a 17) das Oberhaupt des Staates tut, entspricht damit auch dem Gesichtspunkt Metaph. VIII 6 (cf. obj. 1), demzufolge « für die Potenz und den » zu ihr in Kausalität stehenden « Akt das einende und zugleich unterscheidende Verhältnis gesucht wird » (1045b 17). Ein ureigenstes Element führt Thomas ein mit den Worten generale secundum virtutem ; es ist das, was an Konstruktivem als Residuum verbleibt, nachdem alle übrige Argumentation auf Aristoteles zurückgeführt ist. Virtus wird zunächst im rein ontischen Sinne einer « Fähigkeit » verstanden — zu erleuchten, zu erwärmen, wie das die Sonne tut, Synonym einer aktiven Potenz. Aber sie soll mehr leisten als eine solche, soll als Tugend die

generalis virtus, die von Hause aus keineswegs Ursache der anderen Tugenden ist — auch nicht im Sinne einer Zielursache — sie vielmehr nur auf das ihnen aus Innerem Grunde vorgegebene Ziel « ausrichtet » (ordinat ; diesmal nicht prägnant, wie zwischen dem Akt und seiner eigenen Potenz, vgl. zu Art. 58, 4, sondern wie der Schießlehrer dem Schützen Korrekturen gibt), ihnen gegenüber in das echte kausale Verhältnis emporheben. Vom Gleichlaut des Namens « Virtus » wird dabei unerschrocken Gebrauch gemacht. Zwischen den Thesen der Einwände und der Antwort (resp.) findet schließlich eine Synthese statt in der Feststellung : « Jede Tugend läßt sich als gesetzliche Gerechtigkeit auffassen, sofern sie von dieser auf das Gemeinwohl ausgerichtet wird. » Der Gedankengang ist nicht so stark wie der des Kommentars, dafür leichter faßlich ; entspricht so dem im Prolog zur Summa ausgesprochenen Grundsatz : Den Stoff so darzustellen, daß auch Anfänger folgen können.

IV

Dem vorstehend behandelten, gleichsam Idealfall eines aristotelisch unterbauten Artikels steht am nächsten der von *Art. 4 der 57. Frage* vertretene Typ : Wie die *Antwort* selbst, stützen sich *Einwände* und *Entgegnung* auf ausdrückliche Zitate. Der spezifischen Unterscheidung der Nikomachischen Ethik vom Staatsrecht einerseits, Vaterrecht und Herrenrecht andererseits (sed contra) stehen drei Einwände gegenüber. Zwischen dem allgemeinen Hinweis auf die Unteilbarkeit des Rechtes nach dem Grundsatz « Jedem das Seine » (obj. 1) und der reductio ad absurdum : So gut wie von Vaterrecht und Herrenrecht könnte man von Soldatenrecht, Priesterrecht, Fürstenrecht reden (obj. 3) usf. ins Unendliche, steht der inhaltlich bedeutsamste Einwand : Das Gesetz betrifft das allgemeine Wohl, also nicht das besondere Wohl des Vaters oder Herren ; unterbaut mit dem Satz aus den Politica, der zu beweisen scheint, daß selbst wenn es ein Vater- und Herrenrecht gäbe, doch zwischen ihnen kein spezifischer Unterschied anzusetzen sei (obj. 2). Demgegenüber hält Thomas in freier Weiterbildung eines Metaphysiktextes « Unterschied und Verschiedenheit sind zweierlei », X 3 (1054b 23), auseinander das « schlechthin » Verschiedene, wie zwei beliebige Bürger, zwischen denen nach dem Wortgebrauch der Nikomachischen Ethik das « Recht schlechthin » gilt ; und das « nicht schlechthin » Verschiedene, wie in den aus Ethik und Politica belegten Verhältnissen des

Sohnes und des Sklaven, die im Vaterrecht bzw. im Herrenrecht zum Ausdruck kommen. « Jede Gemeinschaft hat ihr eigenes Recht », Eth. Nicom. VIII, 11 (1159b 26) *. Die interne Unterscheidung von Vater- und Herrenrecht wird indirekt gestützt durch den Hinweis auf das Eherecht, das, wie wiederum Zitate aus Ethik und Politica dartun, die Möglichkeit gradueller Abweichung der Sonderrechtsverhältnisse vom allgemeinen Rechte zeigt (resp.). Die abschließende Erörterung des zweiten Einwandes bringt die allgemeine Formulierung des durch ein nicht schlechthin gültiges Rechtsverhältnis Bezogenen, nach den Categorien : Vater und Sohn, Herr und Sklave sind als Relata, was sie sind, je des anderen, Categ. 7 (6a 36). Als Menschen unterliegen sie dem allgemeinen ; als Vater und Sohn, Herr und Sklave dagegen einem speziellen Recht (ad 2). « Das römische Recht bietet », wie Friedolin Utz ausführt, « in diesen Betrachtungen im Grunde nichts anderes als eine konkrete Formulierung arsitotelisch-griechischen Denkens »[1].

Instruktiv ist der Vergleich dieses Artikels mit 58/10, dem einzigen vom *selben Typ*. Hier sind alle drei Einwände von ausdrücklichen Zitaten gebildet, in Verbindung mit je einem nicht ausdrücklichen aristotelischen Grundsatz, dessen Überspannung sie mit der These in Widerspruch bringt. Besonders deutlich beim 1. Einwand, wo es sich um den allgemeinen Grundsatz der Begriffsbildung handelt : « Die Spezies nehmen Namen und Begriff (ratio) der Gattung an », Top. II 2 (109b 7). Das gilt nicht umgekehrt, hindert also nicht, wie der entsprechende Zusatz (ad 1) ausführt, daß das Merkmal der « Mitte » (medium) dem Begriff der speziellen Tugend (der Gerechtigkeit) mit dem Gegenstande der Tugendübung gemeinsam sei. Die Methode der Einwände ist « peirastisch », vgl. Top. IX 2 (165a 38) ; sie unterzieht das Argument für die Titelfrage (sed contra) gleichsam einer « Zerreißprobe ».

V

Wo Zitate aus der Bibel und den Schriften der Heiligen mit aristotelischen Zitaten konkurrieren, zeigt es sich, daß, wie zu erwarten steht, die Heiligen Schriften in inhaltlicher Hinsicht, Aristoteles in formaler Hinsicht den Vorrang hat. So in Frage 58, Art. 4 (Typ II) die an der Nikomachischen Ethik gewonnene Bestimmung der Gerechtigkeit (ad 3)

* Die schon in der neuesten Sammelausgabe Marietti (Turin 1948) herangezogenen zusätzlichen Belegstellen sind durch Sternchen kenntlich gemacht.

[1] a. O. 450.

über ihre Bestimmung nach Anselm von Canterbury (sed contra). Dies Verhältnis gibt die Berechtigung, vorläufig unter formalem Gesichtspunkt die Artikel zusammenzufassen, je nach dem ob einer der Einwände, die Entgegnung, die Antwort, einer der Zusätze auf einem ausdrücklichen Aristoteleszitat aufgebaut sind. Es wird kompliziert durch das Hinzutreten römisch-rechtlicher Denkformen als eines Faktors, der mit jedem der beiden anderen tiefgehende Gemeinsamkeiten und ebenso tiefgehende Verschiedenheiten aufweist, auf die im vorliegenden Rahmen nicht eingegangen werden kann. Der Typ, der die meisten und wirksamsten aristotelischen Elemente enthält, vor allem als *Antwort*, vorher als *Einwand*, drittens als *Zusatz*, der den Einwand auflöst, wird vertreten durch *Art. 3 der 57. Frage.* Der Zweiteilung des Rechtes nach Aristoteles steht eine Dreiteilung gegenüber, die neben dem Naturrecht und dem Positiven Recht das Völkerrecht im gleichen Range setzt (sed contra). Thomas schließt sich der Zweiteilung nach Aristoteles an, gewinnt die Subsumierung des Völkerrechts unter das Naturrecht durch schärfere Unterscheidung der von ihm bestimmten Beziehungen zu Personen oder Sachen, ob sie in deren eigenem Wesen begründet sind (Familienrecht) oder nicht (Eigentumsrecht) : Das Rechtsverhältnis der Ehefrau zu ihrem Ehemann ist in ihrem eigenen Wesen begründet, absolut ; das Verhältnis des Ackers zu einem bestimmten Eigentümer ist in der Nutzung begründet, relativ, wie aus dem angeführten Zitat der Politica erhellt (resp.). Während nun das letzte Argument für die Zweiteilung des Rechtes aus der aristotelischen These vorwiegend formale Folgerungen zieht (obj. 3 et ad 3), das mittlere Argument, wieder unter Bezugnahme auf die Politica, sich mit dem Sonderfall der Sklaverei befaßt (ob.j 2 et ad 2), enthält das erste Argument von vornherein im Keime die grundsätzliche Lösung, die dann in der Antwort ausgeführt wird : « Natürlich ist, was in Allen übereinstimmend vorhanden ist », Phys. VIII 7 (261b 25) ; nun ist aber das Völkerrecht allen Menschen gemeinsam ; also ist es Naturrecht (obj. 1). Andererseits kann das Völkerrecht nicht Naturrecht schlechthin sein, da dieses nicht nur dem Menschen, vielmehr « allen Lebewesen von Natur inne wohnt », Polit. I 5 (1254a 31), etwa als Verhältnis zwischen Beherrschendem (männlichem) und Beherrschtem (weiblichem) ; so bleibt nur übrig, daß das Völkerrecht relatives Naturrecht sei (secundum aliquid ; resp.).

Demselben Typ gehören die *Art.* 58/5 und 64/5 an. Wir kommentieren den ersteren ebenfalls, seiner grundlegenden Lehrbedeutung wegen.

Aristotelisch unterbaut ist schon der Einwand aus der Weisheit Salomonis (obj. 1) : Das Gegenteil einer Gattung ist selbst Gattung, Top. IV 3 (123b 9). Die Titelfrage nimmt vorweg, was in der Antithese mit dem Wortlaut der Nikomachischen Ethik steht : « Gerechtigkeit ist die allgemeine Tugend » (sed contra). Sie wird, und mit ihr die aristotelische Auffassung, ausnahmweise abschlägig beschieden, unbeschadet dessen, daß der Gerechtigkeit eine höhere Allgemeinheit zugebilligt wird als der Mäßigung und der Tapferkeit (ad 2) ; wobei die grundsätzliche Begründung der thomasischen Auffassung vorbehalten bleibt (ad 1). Die Synthese, die Thomas in der Antwort vorbereitet und zum Schlusse gibt, hat als solche bloß formale Bedeutung, da Aristoteles ja nicht so sehr auf die Allgemeinheit des Objektes der Gerechtigkeit abgehoben hatte (bonum commune ; ad 3), als vielmehr auf ihre Allgemeinheit als der, allen anderen Tugenden übergeordneten Gattung :

« In der Gerechtigkeit ist alle Tugend beschlossen ».

Trotzdem wird auch der Gegenbeweis vorwiegend aus Sätzen der Nikomachischen Ethik geführt. Auch dort war vom « Recht schlechthin », wie es zwischen beliebigen Einzelmenschen gilt, das « Politische Recht » unterschieden, das zwischen Menschen gilt, die « in Lebensgemeinschaft stehen », V 10 (1134a 24) ; dementsprechend vom Einzelwohl das Gemeinwohl, wobei letzteres den Vorrang hat, I 1 (1094b 7). Schließlich ist es wieder die gesetzliche Gerechtigkeit im Unterschied zur Gerechtigkeit schlechthin, die in der namentlich angeführten Textstelle als den anderen (bedingt) übergeordnete Tugend erkannt wird. « Wie ein anderes Ganze », heißt es in den Politica, « aus Teilen besteht, besteht der Staat aus Bürgern », III 1 (1274b 39). Wenn Thomas daraus weiter schließt mit dem Untersatz pars id, quod est, totius est, macht er den Teil zum Correlat des Ganzen im Sinne der Definition : « Relativ ist dasjenige, dessen Sein in seinem Relativsein besteht », Categ. 7 (8a 31), d. h. sich in ihm erschöpft. Mit der Anwendung dieses Satzes auf das Verhältnis des Teiles zum Ganzen, des Bürgers zum Staate (resp.), geht er über Aristoteles hinaus.

VI

Den nächst verwandten Typ zeigt *Art. 12 der 58. Frage:* Auch hier sind *Einwände und Antwort* aristotelisch belegt, nicht aber deren, die Einwände widerlegende Zusätze. Der These : « Gerechtigkeit ist die

hervorragendste aller Tugenden » (sed contra), stehen als Antithesen die Sätze der Nikomachischen Ethik entgegen : « Großmut ist die Zierde der Gerechtigkeit » (obj. 2) und « Tapferkeit bewährt sich bis zum Tode », also « unter den denkbar schwierigsten Umständen ». Tapferkeit also (obj. 3) und Großmut sind edler als Gerechtigkeit, schließt Thomas, um dann zu unterscheiden : Die allgemeine gleich legale Gerechtigkeit, Eth. V 2 (1129a 34), dem Gemeinwohl dienend, das vor dem Einzelwohl grundsätzlich den Vorrang hat, Eth. I 1 (1094b 7), strahlt unter allen Tugenden hervor, wie sie schon die Nikomachische Ethik mit dichterischem Feuer preist. Nicht anders die Gerechtigkeit im besonderen, da sie ihren Sitz im Willen hat und damit in der Vernunft, De anima III 9 (432b 5). Ferner, weil sie, weiter nach Aristoteles, das Wohl des Anderen zum Gegenstande hat ; und zwar im Frieden wie im Kriege, während Tapferkeit sich nur im Kriege bewähre (resp.). Damit erledigt sich der dritte Einwand (ad 3) ; den zweiten führt Thomas selbständig zur Synthese mit dem Hinweis, daß Großmut in Verbindung mit Gerechtigkeit zu dieser beiträgt, ohne sie ihren Tugendcharakter verliert (ad 2).

Es ist interessant, zu beobachten wie Thomas den überragenden Rang der Gerechtigkeit aus dem ihm doch fernerliegenden Cicero belegt (sed contra), um die diesem zum Vorbild dienende Stelle der Nikomachischen Ethik für die Antwort aufzusparen. Auch Art. 59/3 zeigt neben ausdrücklichen Zitaten in Einwänden und Antwort eine stark aristotelisch armierte Entgegnung : « Dem willentlichen Unrechttun ist das unwillentliche Unrechtleiden entgegengesetzt. » Das Schema ist das gleiche wie zwischen den konträren Sätzen : « Es ist notwendig, daß ... » und « Es ist nicht möglich, daß ... » aus der sechzehngliedrigen Tafel der Gegensätze in De interpretatione 13 (22a 24), wenn man eine logische Entsprechung von « Willentlich und Unwillentlich » mit « Notwendig und Möglich » oder « Zufällig » einräumt (die moralische Entsprechung wäre anders anzusetzen ; willentliches Unrechtleiden als dem willentlichen Unrechttun gegenüberstehendes Extrem). Thomas schließt aus ihr als analogia e contrario (per oppositum) ; ähnlich in dem typengleichen Art. 79/4, Zusatz 2 und 4. Die methodische Unterlage bietet Topik IV 3 (123b 3) : « Die Glieder eines Gegensatzes fallen entweder unter die gleiche, oder unter entgegengesetzte Gattungen. » *Denselben Grundtyp* wie die drei vorstehend betrachteten Artikel zeigen 60/1, 77/1 und 78/2.

VII

Einen geschlossenen Block aristotelischer Systematik stellen auch noch ausdrückliche Zitate in der *Antwort* und der auf sie hinführenden, die Titelfrage bestätigenden *Entgegnung* dar. Diesen Typ vertritt *Art. 8 der 58. Frage*. Die Antwort baut auf den beiden Stellen der Nikomachischen Ethik Buch III, deren zweite (Cap. 6) den Rahmen liefert : « Die Tugend wird bestimmt durch die Vernunft » — während die erste (Cap. 2) den Inhalt beibringt, die Maxime daß man « nach der rechten Vernunft handeln » solle. Die Dreiteilung der Gegenstände solchen Handelns in passiones, actiones und res gemahnt an die Gliederung der Leidenschaft in der Eudemischen Ethik als pathos, potentia und habitus, II 2 (1220b 10) : Während in solcher Weise das seelische Substrat eingeteilt wird, welches die Leidenschaften ermöglicht, gliedert Thomas die Gegenstände, an denen sie sich auswirken. Diese Einteilung berührt sich mit der Einleitung zu De anima ; Unterscheidung einer naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, die es mit dem seelischen *Organ* der Leidenschaften zu tun hat, und der eigentlich philosophischen oder metaphysischen Begriffsbildung, die es mit der seelischen *Funktion* zu tun hat, wie das Definitionsbeispiel erläutert : Das Haus ist « Schutzraum gegen das Wetter », I 1 (403b 3). Enger noch mit der Parallelstelle Metaphysik VIII 2 (1043a 16), wo das Haus als « Schutzraum für Körper und Sachen » definiert ist. Die Funktion nun unterliegt der von Thomas angeführten Dreiteilung der Objekte sittlichen Handelns. Während die Gegensatzstellung von Leiden und Tun der unbeseelten Natur angehört, stehen pathos und actio seelisch dicht beisammen, De anima I 5 (409b 15) ; zur Dreigliederung vervollständigt durch die res, die ihrerseits die Objekte der actiones darstellen. Nur sie beide, nicht aber die passiones als solche setzen den Menschen in Beziehung zum Nebenmenschen (resp.) ; sodaß die aus der Nikomachischen Ethik namentlich angezogene Unterscheidung einer justitia particularis (sed contra) sich in den spezifischen Unterschieden ihrer Objekte bestätigt findet.

Um die Struktur dieses Artikels deutlicher hervortreten zu lassen, empfiehlt es sich, den kurzen und einfachen *Art. 4 der 66. Frage* ebenfalls durchzukommentieren, der genau *denselben Typ* aufweist. Der Nikomachischen Ethik zufolge findet Diebstahl heimlich statt, Raub dagegen gewaltsam ; also sind sie begrifflich zu unterscheiden (sed contra). Sie kommen überein als Verfehlungen (peccata), die der Betroffene wider Willen erleidet. Dieses Verhältnis wird, immer weiter nach den Grund-

sätzen der Nikomachischen Ethik, unter den die Synthese herstellenden, umfassenden Gesichtspunkt der Unfreiwilligkeit gestellt ; einerseits infolge Unkenntnis des Betroffenen : Diebstahl, andererseits infolge Zwangs : Raub (resp.). Daraus folgt unmittelbar die Widerlegung des 1. Einwandes : Die systematisch verschiedene Unfreiwilligkeit bedingt den entsprechenden Unterschied zwischen den beiden Verfehlungen (ad 1). Auf ein nicht ausdrückliches Zitat aus Metaph. VIII 4 (1044a 36) stützt sich die Widerlegung des 2. Einwandes : « Welches ist (die Ursache) gemäß der Form (Species) ? — Das Wesen. Welches die gemäß dem Zweck ? — Das Ziel. Diese beiden aber (Wesen und Ziel) sind dasselbe. Man hat aber jeweils nach der nächsten (Zweck-) Ursache zu fragen. » Diese aber ist bei den beiden in Frage stehenden Fällen verschieden : Beim Raub die Anwendung von Gewalt, beim Diebstahl die Anwendung von List ; unbeschadet dessen, wie die Synthese einräumt, daß der entsprechende Zweck — rechtswidrige Aneignung — derselbe ist (ad 2). Diesem Typ gehört ferner Art. 2 der 61. Frage an.

VIII

Auch die Artikel, die ausdrückliche Zitate *nur in der Antwort* zeigen, sind eben dadurch noch als eminent aristotelisch gekennzeichnet. Unter diesem Typ steht an erster Stelle *Art. 2 der 58. Frage.* Zwischen den einander widersprechenden Thesen, daß Gerechtigkeit eines Anderen als Gegenstandes ihrer Betätigung bedürfe, und daß sie sich selbst genüge, stellt die Lehre der Nikomachischen Ethik von der « metaphorischen Gerechtigkeit » den Ausgleich her : Bei solchem « übertragenen » Wortgebrauch handelt es sich um ein Verhältnis zwischen verschiedenen (Seelen-) Teilen eines und desselben Menschen, deren einer, etwa der von der Besonnenheit zum Schweigen gebrachte Zorn, die Rolle des « Anderen » spielt, dem Gerechtigkeit widerfährt. Das Beispiel der Hand, die eigentlich nichts selbst tut, sondern mit der als einem Teil vom Menschen, dem Ganzen, etwas getan wird, ist an De generatione animalium gewonnen, I 22 (730b 15) ; wozu Thomas richtigstellt, daß es eben doch nicht die Form (die Seele) allein ist, vielmehr (Nerven und Sehnen dazwischengeschaltet sind, also) ein zusammengesetztes Substrat dasjenige ist, was bewegt. Das zweite Beispiel geht auf dieselbe Schrift zurück, wo das Feuer als die Ursache, die Hitze als das meßbare Ergebnis gekennzeichnet sind, IV 4 (772a 12). Gestützt auf die Lehre von der « Metaphorischen Gerechtigkeit » gibt Thomas dem Grundsatz der Nikomachischen Ethik : « Keine Gleichheit

ohne Symmetrie, d. h. gemeinsame Maßeinheit, V 8 (1133b 18), die außerhalb dieses Zusammenhangs zunächst gewagt klingende Fassung : « Nichts ist sich selbst gleich » (resp.) ; sofern eines mit sich selbst verglichen wird, wird es in Gedanken in Zwei zerlegt, Metaph. V 9 (1018a 8). Abschließend stellt Thomas klar, daß Handlungen, die einen Anderen betreffen, nicht nur in ihrer Beziehung zum Handelnden, sondern auch in ihrer Beziehung zu dem Anderen zu beurteilen sind (ad 4) ; stellt so die Lehre der Nikomachischen Ethik II 3 (1105a 30) wieder her, mit der bedeutsamen Abweichung, daß das Gewicht auf der zweiten Hälfte der Aussage, der Beziehung zum Anderen liegt. Die aristotelische Antwort bedeutet nicht, daß dem Philosophen gegen die sakralen Autoritäten sachlich recht gegeben werde, sondern daß die Entscheidung mit seinen Denkmitteln gesucht und gefunden wird.

Dieser *weitverbreitete Typ* umfaßt ferner die Artikel 62/4, 64/1, 64/8, 66/1, 67/1, 67/3, 70/2, 74/2, 77/4, 78/1. Aus den unausdrücklichen Zitaten der Antworten des vorliegenden Textzusammenhangs allein ließe sich wieder die aristotelische Elementarlehre zu wesentlichen Teilen aufbauen ; wie das zu Bd. XXIV der deutsch-lateinischen Thomasausgabe in einem « Kurz-Kommentar » geschehen ist. So findet sich aus der Grundlegung der Dialektik der Satz : « Wahrscheinlich ist, was allen, oder den meisten, oder den Verständigsten wahr scheint », Top. I 1 (100b 21) ; Thomas präzisiert, recht im demokratischen Sinne, aber auch prekär wie dieser : Je mehr Befürworter, desto mehr Wahrheitsgehalt (72/2 resp.). Aus der Akt-Potenz-Lehre der Grundsatz der Wertstufen : « Die Wirklichkeit hat vor der Möglichkeit den Vorrang » in dreifacher Hinsicht, Metaph. IX 8 (1050b 3) ; Thomas sagt umgekehrt : Die Möglichkeit oder Anlage (virtus) ist geringer als die Wirklichkeit (62/4 resp.). Die Konsequenz dieses Grundsatzes ist schon in der Wahl des Fachausdrucks Entelechie vorweggenommen : Der Vollendungszustand ist das « Ziel » (τέλος) des unvollendeten, dieser also nur « um seinetwillen » da, Metaph. II 2 (994b 9). Er läßt praktische Mißverständnisse offen, wo es sich um zeitlich nebeneinander bestehende Zustände handelt. Einwandfrei ist die Anwendung bei Thomas : « Auf dem Weg der Entwicklung schreitet die Natur vom Unvollendeten zum Vollendeten fort » (64/1 resp.). Nicht ganz so unbedenklich ihre Wiederholung : « Der Mensch kann sich der äußeren Dinge nach seinem eigenen Nutzen bedienen » ; so lange man nicht die Bedingung ganz ernst nimmt : « Nach seinem durch die Vernunft geregelten Willen » (per rationem et voluntatem ; 66/1 resp.).

IX

Wo die Antwort nicht mehr durch ausdrückliche Zitate unterbaut wird, ist der Boden der eigentlich aristotelischen Systematik verlassen. Obenan steht der Typ, der solche Zitate noch in *Einwänden, Entgegnung* und *Zusätzen* zeigt, wie *Art. 9 der 58. Frage.* Hier scheint die Nikomachische Ethik sich selbst zu widersprechen mit dem Satz des V. Buches « Gerechtigkeit hat es mit dem Handeln zu tun ». Er steht der von der Titelfrage suggerierten Antwort entgegen (sed contra), während die Einwände dieselbe ausnahmsweise befürworten ; vorweg mit dem Satz des II. Buches, dem zufolge die Gerechtigkeit als moralische Tugend es mit den Leidenschaften zu tun habe (obj. 1). Die Antwort entscheidet, wieder ausnahmsweise, gegen die Titelfrage dahin, daß die Gerechtigkeit sowohl ihrem Subjekte nach, das im Willen liegt, als auch ihrem Objekte nach (ex parte materiae), das im Gemeinwohl besteht, es nicht mit Leidenschaft zu tun hat. Die Synthese zwischen den beiden, einander scheinbar entgegenstehenden Aristotelestexten wird darin gefunden, daß die vom Einwand behauptete Beziehung der Gerechtigkeit auf die Leidenschaft im weitesten Sinne indirekte Gültigkeit hat (fines consequentes) : Der Gerechte handelt gerecht, und freut sich dann seiner Handlung ; beides wieder nach der Nikomachischen Ethik (ad 1). Ähnlich beim Ausgleich der Bezogenheit der allgemeinen Gerechtigkeit im Einzelfall auf Leidenschaften (obj. 3) mit der scheinbar entgegenstehenden Antwort : Die allgemeine Gerechtigkeit « greift über » (se extendit) auf die ihr an sich wesensfremden Bereiche der Leidenschaft ; wo nach den Beispielen der Nikomachischen Ethik der Mut, die Mäßigung, die Sanftmut ihr eigentliches Betätigungsfeld haben (ad 3). Während die Begriffsbestimmungen der drei Einwände aus vorangegangenen Artikeln herangezogen sind, dem Aristoteles indirekt gehören, geht Zusatz 2, wie die beiden anderen, von einem wenn auch nicht ausdrücklich herangezogenen aristotelischen Lehrstück aus. De anima hatte in dem weiter weisenden letzten Kapitel das Tasten als « Mittlerschaft » (μεσότης) bezeichnet zwischen den Gegenständen und den Vorgängen der Sinnlichkeit, III 13 (435a 21). Daraus entwickelt Thomas seine Auffassung äußerer Handlungen überhaupt als den « Mittlern » (media) zwischen den äußeren Gegenständen und den inneren Empfindungen.

Zum *selben Typ* gehört Art. 59/2. Sein bedeutendstes, nicht ausdrücklich angezogenes aristotelisches Lehrstück korrespondiert im 3. Ein-

wand der Rückverweisung auf einen früheren Artikel im 1. und dem ausdrücklichen Zitat im 2. Einwand: Konträrer Gegensatz besteht (viertens) « zwischen dem meist-verschiedenen dessen, das unter dasselbe Vermögen (potentia) fällt », Metaph. V 10 (1018a 29). In zweiter Linie besteht konträrer Gegensatz zwischen dem was zu derartigem Hauptgegensatz in einem Seinsverhältnis steht, wie Thomas in seinem Kommentar die von der Metaphysik (a 31) angeführten Einzelfälle zusammenfaßt. In der Summa zieht er die Folgerung: Wie die Tugend zu der ihre Möglichkeit verwirklichenden besonderen Tugendhandlung, verhält sich die ihr entgegengesetzte lasterhafte Anlage zu der diese verwirklichenden Handlung. Zu berücksichtigen ist, daß Tugend und Untugend ein und demselben Seelenvermögen entspringen, Eth. Nicom. V 1 (1129a 13).

X

Zwischen jedem *Einwand* und dem gleich bezifferten *Zusatz* besteht das Verhältnis von These und Teilsynthese, zu denen die Hauptsynthese in der Antwort, die Antithese in der Entgegnung aufzusuchen ist. Auch wenn diese nicht aristotelisch unterbaut sind, ist doch das in dem Einwand und seinem Zusatz enthaltene Teilproblem aristotelisch strukturiert. Diesen Typ vertritt *Art. 4 der 59. Frage*. Der 2. Zusatz argumentiert aus Eigenem, mit einem Beispiel aus dem Leben: Wenn ein Bub vom Nachbargarten einen Apfel aufliest, schädigt er den Besitzer nicht, darf sogar mit dessen halber Zustimmung rechnen. So findet sich das Argument des 2. Einwandes aus Buch II der Nikomachischen Ethik bestätigt, daß die geringfügige Verfehlung kein Tadel treffe — unter dem durch die allgemeine Synthese auferlegten Vorbehalt: Was gegen die Liebe verstößt, ist Todsünde (resp.). Zu einer besonderen Synthese wird der 1., aus Buch V. der Nikomachischen Ethik geschöpfte Einwand geführt durch ein zweites, ausdrückliches Zitat aus Buch III: Verfehlungen aus Unkenntnis sind verzeihlich; aber nicht sofern es sich um Unkenntnis der Strafbestimmungen, nur sofern es sich um Unkenntnis der Tatsachen handelt. Von hier aus läßt sich leicht zur allgemeinen Synthese zurückfinden. Hätte der wohlgenährte Bub gewußt, daß das Fallobst im Nachbargarten einem armen hungrigen Menschen zugedacht war, so wäre sein Mundraub gegen die Liebe, daher weniger verzeihlich gewesen. Die dialektische Struktur des dritten Paares ähnelt der des zweiten, sofern die aus Eigenem

geschöpfte Teilsynthese (ad 3) einer aristotelisch unterbauten These zugeordnet ist : Gegensatz (contrarietas) ist Grenzfall des mehr oder minder Unterschiedenen, Metaph. X 4 (1055a 3).

Zum *selben Typ* gehört Art. 72/2. Oberflächlich betrachtet, gleichen ihm die Artikel 62/2, 64/2, 65/2 ; nur daß es nicht ein dem Einwand entsprechender Zusatz ist, der gleich diesem aristotelisch unterbaut wird. Damit aber fällt der Artikel für die aristotelische Systematik aus, soweit er nicht durch unausdrückliche Zitate gehalten ist ; bedient sich des ausdrücklichen Zitates nur gelegentlich, wie das, getrennt für Einwand und Zusatz, auch bei den Art. 63/3, 65/1, 66/7, 66/9 und 77/2 bzw. 58/7, 58/11, 67/4, 69/2, 72/4, 73/3 und 77/3 der Fall ist. Wir wählen den ersten der zweiten Reihe, bei dessen Kommentierung besonders deutlich wird, Zitate welcher Art Thomas typischerweise ohne ausdrückliche Anführung verwendet, und in welcher Weise das geschieht. Jeder der drei Einwände gegen die Annahme besonderer, spezifischer Gerechtigkeiten geht von einem aristotelischen Grundsatz aus : « Die Natur tut nichts Überflüssiges », De caelo II 11 (291b 13), De gener. animal. II 4 (739b 19) ; Thomas überträgt ihn auf den Bereich der Sittlichkeit (obj. 1). Daß Einzahl und Vielzahl in keinem Falle, also auch nicht, wo es sich um das Objekt der Tugend handelt, einen spezifischen Unterschied bilden, ergibt sich aus dessen Definition : « Unterschieden nennt man, was nicht nur der Zahl, sondern auch der Spezies nach verschieden ist », Metaph. V 9 (1018a 12). Die Folgerung, daß Tugenden sich nicht nach der Einzahl oder Vielzahl ihrer Objekte unterscheiden lassen (obj. 2), wendet Thomas ab mit dem Zitat aus den Politica, demzufolge der Staat, der Träger des Gemeinwohls nicht aus nur zahlenmäßig, vielmehr aus spezifisch verschiedenen Elementen besteht (ad 2), z. B. aus Berufsständen und Hausgemeinschaften. Die strukturelle Zwischenschaltung der Hausgemeinschaft die, wieder nach den Politica, « dem Einzelnen von Natur vorhergeht », wie ihr der Staat, I 2 (1253a 18), leistet dem Versuch Vorschub, neben der Gerechtigkeit dem Einzelnen und der Gemeinschaft gegenüber auch eine Gerechtigkeit den Hausgenossen gegenüber — dann auch, dürfen wir fortfahren, eine Standesgerechtigkeit, Berufsgerechtigkeit usw. zu unterscheiden, und so die spezifizierte Gerechtigkeit überhaupt ad absurdum zu führen (obj. 3). Thomas weist hierzu in Anlehnung an die beiden Zitate aus den Politica und der Nikomachischen Ethik auf die Sonderstellung der Hausgemeinschaft hin, die sehr wohl eine spezifizierte Gerechtigkeit mit sich bringe (ad 3).

XI

Die dialektische Spannung zwischen aristotelischen Thesen bleibt noch in dem, durch *Art. 1 der 57. Frage* vertretenen Typ gewahrt, wo einem aus der Nikomachischen Ethik geschöpften *Einwand* eine eben solche *Entgegnung* gegenübertritt. Allerdings nur mittelbar : Direkt dient der aristotelische Einwand (obj. 2) dem aus Isidorus zur Stütze, genau wie der vorhergehende (obj. 1), ebenfalls dem VI. Buch der Ethik entnommen, Cap. 2 (1139 b 12) und 3 (b 16), dem aus Celsus. Die Antwort stützt sich auf eine dritte Stelle desselben Werkes, sie in kongenialer Weise weiterführend und präzisierend. Aristoteles hatte die Gerechtigkeit für die vollkommene Tugend erklärt, weil ihr Träger sie *auch* anderen gegenüber ausüben kann, und nicht bloß für sich selbst, V 3 (1129b 31) ; Thomas dagegen hebt darauf ab, daß es das von anderen Tugenden spezifisch unterscheidende Merkmal der Gerechtigkeit ist « den Menschen auszurichten auf das, was des Anderen ist ». Er begründet das selbständig aus einer etymologischen Deutung des Ausdrucks « justitia ». Bei Isidorus fand er nur die formalsprachliche Abwandlung, die er im Wortlaut zitiert hat (sed contra) ; aus dem griechischen Text des Aristoteles war kein unmittelbarer Anhalt zu gewinnen. So bildet er nach dessen Herleitung des δίκαιον (gerecht) von δίχα (zweiteilig) — weil der Richter, als « Mann der Mitte » zwischen beiden Parteien stehend, die Gleichheit zuteilt, V 7 (1132a 22) — eine nach Form und Inhalt entsprechende lateinische Herleitung : Auch in der Alltagssprache wird das Gleichmachen (etwa zweier Gewichte) « justieren » genannt. Selbständige Weiterbildung bei enger textlicher Anlehnung zeigt vor allem der Kernsatz, der die Gerechtigkeit der Tugend im allgemeinen, die sich nur im Vergleich mit dem Handelnden (ihrem Träger) auffassen läßt, scharf gegenüberstellt (resp.). Aristoteles hatte in dieser Weise die Tugend im allgemeinen von den Künsten unterschieden : Deren Erzeugnisse haben ihren Wert in sich selbst, ohne Beziehung auf den Künstler, die Tugend dagegen und unter ihr eben die Gerechtigkeit als Hauptbeispiel erhalte ihre Qualifizierung erst dadurch, « daß der Handelnde aus irgendeiner (inneren) Haltung heraus handelt », II 3 (1105a 30). Bei Thomas ist die Gerechtigkeit von aller subjektiven Beimischung gereinigt, das objektive Verhältnis, beispielsweise « die Erstattung des geschuldeten Lohnes für geleisteten Dienst ». So im folgenden nochmals bei Gegenüberstellung mit den übrigen Tugenden, dabei in wörtlicher Anlehnung an den aristotelischen Text : « Die

Tugend läßt sich bestimmen auch ohne Hinblick darauf, wie sie vom Handelnden ausgeübt wird » (resp.).

Den selben Typ weisen die Art. 61/1 und 61/3 auf. Wo indessen nur noch die Entgegnung aristotelisch ist, geht die Spannung verloren. Neben 78/4 gehört 61/4 diesem Typ an ; somit zeigen alle vier Artikel der 61. Frage die aristotelische Entgegnung, die in den vorhergehenden 30 Artikeln 9 mal, in den nachfolgenden 75 Artikeln nur 2 mal auftritt. Die durchgängige Häufung der Aristoteles-Zitate jeweils am Anfang eines Wissensgebietes ist ohne weiteres verständlich : Sie legen den Erkenntnisgrund, der durch die folgenden Spezifizierungen aufgelockert wird. Die eigenartigen Ballungen aber der aristotelischen Entgegnung (sed contra) bedürfen einer besonderen Erklärung. Dabei ist von der Beobachtung auszugehen, daß die Entgegnung nur ausnahmsweise, in den hier in Betracht stehenden Fällen nur 5 mal, eine negative Beantwortung der Titelfrage stützt. Nimmt man die Beobachtung hinzu, daß in den verbleibenden zehn Fällen die Antwort mit einer Ausnahme im gleichen Sinne entscheidet, die in ihr gegebene Synthese nur formale Bedeutung hat, so erweist sich die *bejahende aristotelische Entgegnung* als leicht zu handhabendes Indizium aristotelischen Lehrgehaltes der ganzen Frage, unabhängig von ihrem sonstigen Inhalt : Das Recht ist der Gegenstand der Gerechtigkeit (57/1) — Es zerfällt in Naturrecht und positives Recht (57/2) — Vater- und Herrenrecht sind spezifisch unterschieden (57/4) — Die Gerechtigkeit ist die allgemeine Tugend (58/5) — Jeder Art der Gerechtigkeit eignet eine Art des Gegenstandes (58/8) — Die gerechte « Mitte » ist in den Gegenständen gegeben (58/10) — Die Gerechtigkeit zerfällt in mitteilende und zuteilende (61/1) — Entsprechend auch ihr Gegenstand (61/3) — Unter den Ungerechtigkeiten ist Raub vom Diebstahl zu unterscheiden (66/4). Aus der Reihe fällt nur die letzte Entgegnung dieser Art, die einen allgemeinen aristotelischen Satz auf den Sonderfall der Hehlerei anwendet (78/4).

XII

Wo aristotelische Zitate einander nur noch in *Entgegnung* und *Zusatz* gegenüberstehen, fehlt die tiefere dialektische Verbindung. Wenn der einzige diesen Typ vertretende Artikel des vorliegenden Zusammenhangs, der *2. der 57. Frage* trotzdem straffen aristotelisch-dialektischen Aufbau zeigt, so liegt das daran, daß auch die beiden ersten Einwände

sich auf Thesen der Nikomachischen Ethik stützen. Wir haben uns bei diesem ersten Versuch, die Summa aus den zugrunde liegenden Aristoteles-Texten unter Aufweis des jeweiligen Lehrabstandes fortlaufend, wenn auch nur in Auswahl zu kommentieren, darauf beschränkt nur ausdrückliche Zitate systematisch zu verwenden, die unausdrücklichen nur erläuternd heranzuziehen. Die ganze Auseinandersetzung des vorliegenden Artikels findet, soweit sie nicht Übernatürliches einbezieht, zwischen aristotelischen Thesen statt. Dem ausdrücklichen Zitat aus der Nikomachischen Ethik (sed contra) steht als 1. Einwand gegenüber der im Aristotelestext wenige Zeilen tiefer folgende Grundsatz « Das Natürliche ist unveränderlich », V 10 (1134b 25). Der 2. Einwand « Setzung (positivum) ist das, was aus dem menschlichen Willen hervorgeht », ist dem Sinne nach aus dem gleichen Zusammenhang geschöpft ; nur daß es bei Aristoteles noch nicht der Abgrenzung einer voluntas humana gegen die voluntas divina bedarf. Thomas rechtfertigt die aristotelische Einteilung des Rechtes in Naturrecht und positives Recht (sed contra) zunächst allgemein aus Begriffen des römischen Rechtes (resp.), kommt dann im Einzelnen auf die beiden, scheinbar entgegenstehenden aristotelischen Thesen zurück : Die These von der Unwandelbarkeit der menschlichen Natur wird unter übernatürlichen Gesichtspunkten verworfen (ad 1). Die These, daß aus dem (menschlichen) Willen (positives) Recht erfließe, wird wieder mit einem Zitat aus der Nikomachischen Ethik gestützt, demzufolge er nur die naturrechtlich indifferenten Fälle zu entscheiden hat (ad 2). So ist der scheinbare Widerspruch der zweiten (obj. 2) und dritten aristotelischen These (sed contra) zum Ausgleich gebracht.

XIII

Anhangweise kommentieren wir, um den Vergleich zu erleichtern, den ersten aus der langen Reihe von Artikeln des vorliegenden Bandes, die keine ausdrücklichen Zitate aufweisen, doch aber spezifisch aristotelisch unterbaut sind und insofern einen eigenen Typ darstellen. Die der Antwort des *Art. 3 der 58. Frage* zugrunde gelegte praktische (d. h. nicht das Sein, sondern das Tun betreffende) Definition der Tugend ist in ihrer zweiten Hälfte aus der Topik zu belegen : « Eigentümliches (Merkmal) der Tugend ist, daß sie ihren Träger gut macht », V 3 (131b 1). Die weit ausholenden Eingangsworte « menschliche Tugend — menschliches Tun » ziehen ihre Berechtigung aus einer Überlegung der Niko-

machischen Ethik III 6 (1113a 26) : Was dem Kranken, dem Sonderfall gut tut, tut darum noch nicht gut dem Gesunden, den Menschen im allgemeinen. Dem 2. Einwand, daß Tugendhandlungen aus Notwendigkeit erfließen und daher nicht zur Gerechtigkeit beitrügen, wird in Vorwegnahme kantischer Gesichtspunkte begegnet mit der Unterscheidung zwangsmäßiger und pflichtmäßiger Notwendigkeit (ad 2), « ohne die das Gute nicht stattfindet », nach Metaph. V 5 (1015a 22), der beiden bedingten Notwendigkeiten im Gegensatz zur unbedingten, nach XII 7 (1072b 11). Der zum 3. Einwand namentlich herangezogene Metaphysiktext unterscheidet eine Wirksamkeit nach außen, bei der Tätigkeit und das Getätigte auseinanderfallen — wie bei jeder handwerklichen Betätigung ; und eine Wirksamkeit im Innern, bei der Tätigkeit und Betätigtes zusammenfallen. Im letzteren Falle vollendet sich die Tätigkeit im Tun (χρῆσις, agibile), so daß von einem besonderen Getätigten (ἔργον, factibile) nicht die Rede sein kann — so bei Betätigung der Sinneswerkzeuge. In Kommentierung dieses Textes schon hat sich Thomas entschieden, wertmäßige Betätigungen im weitesten Sinne ausschließlich den agibilia zuzuweisen (felicitas non consistit in aliqua actione quae in exterius transeat ; lib. IX, lec. 8) ; wie das im Obersatz des vorliegenden Einwandes zum Ausdruck kommt — man ist tugendhaft, wie man sieht und hört. Das entspricht der Auffassung der Nikomachischen Ethik, sofern sie vom Gebrauch der vollendeten Tugend redet (χρῆσις), V 3 (1129b 31). Dieses Wort aber betrifft eben die Gerechtigkeit als die vollendete Tugend ; « vollendet, weil ihr Träger sie auch den Anderen gegenüber gebraucht » — also nach außen, und sie « tut » was dem Anderen frommt (πράττει), (1130a 4). Mit der Lösung eines uti, das nach außen wirkt und doch nicht mit facere verbunden ist, geht Thomas neue Wege (ad 3). Allgemein darf gesagt werden, daß die von der Metaphysik im Geltungsbereich der Naturnotwendigkeit gewonnenen Begriffe bei ihrer Übertragung in das Reich der Werte einer Modifikation unterliegen. Es lassen sich auch umgekehrte Fälle aufzeigen wie der vorliegende — solche wo an die Stelle eines uti das facere tritt ; so in dem in vielen Sprachen belegten Sprichwort : « Des Herren Auge macht die Herde fett. »

Das « Prognosticon futuri saeculi » Julians von Toledo als Quellenwerk der Sentenzen des Petrus Lombardus

Von N. WICKI, Basel

Zeitlich bald nach dem Ausgang der Patristik und gedanklich im engsten Anschluß an Augustinus und Gregor den Großen schrieb Julian von Toledo († 690) sein « *Prognosticon futuri saeculi* » [1], eine Art Monographie über die Letzten Dinge in drei Büchern. Anspruch auf Originalität erhebt das Werk nicht. Es ist eine typische Kompilation nach damaligem Brauch literarischer Tätigkeit. Übrigens erteilt der Verfasser selber in einem Brief, der als Geleitschreiben an den Adressaten, Bischof Idalius von Barcelona, dem Traktat beigegeben war [2], Aufschluß über die Ziele seines Unternehmens. Darnach will Julian nicht seine eigenen Gedanken entwickeln, sondern die Lehre der Vorfahren wiedergeben [3]. In der Anordnung der Vätersentenzen zeigt sich aber der streitbare Primas des Westgotenreiches als Mann nicht geringer systematisierender Kraft, der die gesammelten Auszüge zu einem übersichtlichen Ganzen ordnet. Das erste Buch handelt vom Tode, das zweite vom Zustand der Seelen vor der Auferstehung, das dritte von der Auferstehung selber. Auch sonst weist das Werk unverkennbare

[1] PL 96, 453-524. — Das Prognosticon ist, entgegen der Ansicht von J. De Ghellinck, Le mouvement théologique du 12e siècle, Bruges 1948, 34, mehr Augustin als Gregor dem Großen tributpflichtig. Nach den in der erwähnten Edition sich findenden Quellenangaben, die allerdings nicht vollständig sind, stehen 14 Gregorzitate 38 Augustinuszitaten gegenüber. Augustinus hätte also noch das Übergewicht, selbst wenn alle 20 nicht bezeichneten Zitate von Gregor stammen würden.

[2] Der Brief ist in der Einleitung zur Ausgabe des Prognosticon ediert. Vgl. PL 96, 453-457.

[3] PL 96, 456 C: In quo tamen *non mea, sed maiorum exempla doctrinamque* reperies; et tamen, si alicubi parum aliquid vox mea insonuit, *non aliud quam quod in eorum libris* legisse me memini, proprio stylo conscripsi.

Vorzüge auf: glückliche Verbindung patristischen Inhalts mit kurzer übersichtlicher Form und kluge Beschränkung in der Behandlung der einschlägigen Fragen, wo die Vermeidung alles Extravaganten auf ein gesundes Urteil schließen läßt.

Diese Qualitäten haben, neben einer guten Dosis Neugierde an den Fragen der Zukunft, dem Prognosticon zu einem außergewöhnlichen Erfolg verholfen. Es erfreute sich im Mittelalter einer großen Verbreitung und findet sich seit dem 10. Jahrhundert in verschiedenen Bibliotheken Frankreichs, Italiens und Deutschlands [1]. Es stellte also auch für die damaligen Verhältnisse keinen schwer zugänglichen Text dar. Die folgende Untersuchung, die den *Nachweis einer unmittelbaren, persönlichen Benutzung des Prognosticon durch den Lombarden* erbringen möchte, kann darum von der sicheren Voraussetzung ausgehen, daß eine derartige Benutzung ganz im Bereich der Möglichkeit lag.

1. Petrus Lombardus bezeugt selber die Kenntnis des Prognosticon. In der Frage, ob die Seelen der Verworfenen vor der Auferstehung der Leiber das materielle Höllenfeuer fühlten, zitiert er Julian von Toledo als Vertreter der bejahenden Ansicht [2]. Der Sentenzenmeister nennt dabei wohl die Quelle Julians, Gregor den Großen, führt aber ausdrücklich Julian und nicht den letzteren an [3]. Während Baltzer in seiner Untersuchung der Quellen des Lombarden [4] eine weitere Benutzung Julians nicht andeutet, verweisen die Herausgeber der Sentenzen des Petrus Lombardus über das bezeichnete Prognosticonzitat hinaus bei der Angabe der ursprünglichen Quelle auf Stellen bei Julian hin [5]. J. De Ghellinck spricht in seinem sehr gehaltvollen Artikel über Petrus Lombardus im Dictionnaire de théologie catholique [6] von Auszügen,

[1] G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonn 1885, 315, Index unter Julianus Pomerius sive Toletanus. Im Anschluß an ihn vgl. auch J. De Ghellinck, Le mouvement théologique ..., 34 und 117, Anm. 5; ferner derselbe, En marge des Catalogues des bibliothèques médiévales. Miscellanea Ehrle (Studi e testi, 41), Città del Vaticano 1924, 354. Das Kloster St. Gallen besaß das Prognosticon im 10. Jahrhundert in zwei Exemplaren. Vgl. G. Scherrer, Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen, Halle 1875, 99 und Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, I. Die Bistümer Konstanz und Chur, München 1918, 116 für die aus St. Gallen stammende Handschrift, die sich heute in der Zentralbibliothek Zürich befindet (C 34).

[2] 4. Sent. d. 44 c. 7; ed. Quaracchi 1916, 1003 n. 404.

[3] Ibid.: De hoc *Julianus*, Toletanae Ecclesiae episcopus, Gregorii dicta secutus, *ita scripsit*.

[4] O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, Leipzig 1902, 3 und 160.

[5] 4. Sent. d. 44 c. 7; ed. Quaracchi 1004, Anm. 2, 3.

[6] Bd. 12, col. 2002.

die aus dem Prognosticon in die Sentenzen eingegangen seien. In der 2. Auflage seines Werkes « Le mouvement théologique du 12e siècle » gibt er zum erstenmal konkrete Hinweise auf Umfang und Art der Benutzung [1].

Ein genauer Vergleich des Eschatologietraktates des Lombarden mit dem Prognosticon Julians hat insgesamt 22 *beiden Autoren gemeinsame Stellen* ergeben [2]. Es sind die folgenden : S 389 : P 3, 14 (PL 96, 503 B) ; S 393 : P 3, 36 (515 A) ; S 398 : P 3, 20 (505 CD) ; S 399 : P 3, 29 (510 D - 511 A) und P 3, 31 (512 BC) ; S 400 : P 3, 18 (504 C) ; S 401 : P 3, 32 (513 B) ; S 402 : P 3, 40 (516 BC) ; S 403 : P 3, 41 (516 C - 517 A) und P 2, 15 (517 C) ; S 404 : P 2, 17 (482 BC) und P 2, 16 (482 AB) und P 2, 15 (481 AB) ; S 405 : P 3, 27 (509 C) und P 3, 28 (510 AB) ; S 406 : P 2, 9 (479 A) ; S 407 : P 1, 21 (476 AB) ; S 423 : P 3, 13 (502 D-503 A) ; S. 426 : P 3, 49 (519 B) ; S 431 : P 3, 5 (500 B) ; S 440 : P 2, 11 (479 D - 480 A) ; S 449 : P 2, 32 (493 C). Von diesen 22 Stellen [3] sind 18 mehr oder weniger umfangreiche wörtliche Zitate, während vier (S 398, 423, 426 und 431) als Zusammenfassungen bei Julian sich findender Väterzitate angesehen werden können.

2. Diese überraschende Anzahl gemeinsamer Väterstellen darf nicht zur Annahme verleiten, der Lombarde hätte dieses patristische Sentenzenmaterial notwendig direkt aus dem Prognosticon übernommen. Unter der Voraussetzung, daß der große Kompilator nicht aus der ursprünglichen Quelle geschöpft hat, bleibt noch der *indirekte Weg der Weiterleitung* von Julian zu Petrus Lombardus offen. Das Prognosticon stellte ja ob seiner außerordentlichen Verbreitung einen hervorragenden Vermittler von Vätersentenzen dar. Sein inhaltlich genau umschriebener Zitatenschatz mußte naturgemäß vor allem jene interessieren, die wiederum Probleme De novissimis behandelten. In einer gewissen systematischen Ordnung geschah das zuerst in den Collectiones canonum. Die grundlegenden Forschungen P. Fourniers [4] über die vorgratianischen

[1] S. 239 f.

[2] Für diese Untersuchung sind folgende Abkürzungen verwendet worden : P : Prognosticon futuri saeculi ; S : 4. Sent. d. 43-50 ; die bei S stehende Zahl ist die Marginalnummer der Quaracchi-Ausgabe.

[3] J. De Ghellinck, Le mouvement théologique ..., 240, Anm. 2 verweist auch die Ausführungen des Lombarden in der Schutzengellehre (2. Sent. d. 11) unter die von Julians Prognosticon beeinflußten Stellen. Wörtliche Zitate ließen sich aber nicht feststellen.

[4] Die abschließende Zusammenfassung und Ergänzung der in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Arbeiten bietet P. Fournier - G. Le Bras, Histoire

Kanonessammlungen haben unter den beträchtlichen theologischen Materialien, die verschiedene dieser Sammlungen mit sich führen, auch solche eschatologischen Inhalts aufgedeckt. Eine quellenmäßige Untersuchung aller dieser Materialien kann hier nicht geboten werden [1]. Sie ist durch die Zielsetzung dieser Arbeit auch nicht gefordert. Nur drei Kollektionen verlangen eine eingehende Untersuchung auf Prognosticonzitate hin, weil sie wegen Beziehungen zu den Sentenzen des Lombarden als Vermittler der genannten Zitate in Frage kommen könnten.

Die erste ist das *Decretum* des Bischofs *Burkhard von Worms* († 1025) [2]. Die zwischen 1008 und 1012 entstandene [3] Sammlung behandelt in ihrem 20. Buch, dem « Speculator », Kapitel 56 bis 110, Fragen über das Gebet für die Verstorbenen, die Vergeltung, die Materialität des Höllenfeuers, Ankunft des Antichrist, Auferstehung, Gericht usw. J. De Ghellinck [4] sieht hier eine Abhängigkeit des Decretum vom Prognosticon Julians von Toledo. Tatsächlich finden sich in den 55 Kapiteln 10 mit dem Prognosticon gemeinsame Stellen : D (= Decretum) 65 : P 2, 8 ; D 67 : P 2, 24 ; D 68 : P 2, 19 ; D 69 : P 2, 18 ; D 70 : P 1, 21 ; D 71 : P 2, 25 ; D 77 : P 1, 7 ; D 87 : P 2, 17 ; D 109 : P 3, 47 ; D 110 : P 3, 49. Daß aber eine unmittelbare Benutzung des Prognosticon durch Burkhard von Worms vorliegt, ist damit noch nicht bewiesen [5]. Sicher ist aber — und damit verliert die Frage, ob Burk-

des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien, zwei Bände, Paris 1931-1932.

[1] Fournier erwähnt als Sammlungen mit eschatologischen Materialien die Collectio von Laon und ihre Ergänzung (P. Fournier - G. Le Bras, op. cit. I 115), das Decretum Burkhards von Worms (I 369-370), die Collectio XII partium (I 437), das Decretum Ivos von Chartres (II 69), die italienischen Collectiones von Santa Maria Novella (II 153) und Assisi (II 168) und die von Fournier « Sentences de Sidon » genannte Sammlung des Cod. Vat. lat. 1345 (II 345). Vom « Polycarpus » gibt De Ghellinck, Le mouvement théologique ..., 453 die Kapitelsfolge des 8. Buches, das Fragen De novissimis behandelt. Solche finden sich auch in der Sammlung des Cod. Vat. lat. 1346 (De Ghellinck, a. a. O. 431).

[2] PL 140, 557-1058.

[3] Vgl. P. Fournier - G. Le Bras, a. a. O. I 366.

[4] Le mouvement théologique ..., 430.

[5] Burkhard konnte zwar das Prognosticon gekannt haben. Es befand sich in der reich dotierten Bibliothek des Klosters Lobbes, in dem Burkhard seine theologische Bildung erhielt. Der Bibliothekskatalog von 1049 erwähnt unter Nummer 119 : ... Juliani Toletani episcopi, ad Julianum Barcinae episcopum, prognosticon futuri saeculi lib. III. Vgl. H. Omont, Catalogue des manuscrits de l'Abbaye de Lobbes (1049), Revue des bibliothèques 1 (1891) 11-12. Trotzdem scheint mir Burkhard das Prognosticon nicht benutzt zu haben. In D (Decretum Burchardi) 67 und 68 hat D mehr als P. Für die beiden Stellen fällt somit das Prognosticon als Quelle dahin. Bei mehreren Zitaten, die sonst in D und P gleich

hard das Prognosticon benutzt hat, für unsere Untersuchung ihre Bedeutung —, daß Petrus Lombardus von den mit dem Prognosticon gemeinsamen Stellen des Decretum Burchardi keinen Gebrauch gemacht hat. Zwar findet sich Kap. 70 des « Speculator » (PL 140, 1043 f.) in S 407, desgleichen Kap. 87 (PL 140, 1049) in S 404. S 407 bringt aber einen viel größeren Zusammenhang aus Augustinus als das Decretum aufweist, kann also nicht diesem entnommen worden sein. S 404 ist das vom Lombarden ausdrücklich Julian zugeschriebene Zitat, das bei Burkhard ohne Quellenangabe steht. Die 55 Kapitel eschatologischen Inhalts im 20. Buch des Decretum, unter denen sich 10 mit dem Prognosticon gemeinsame Stellen befinden, sind also ohne Einfluß auf den Sentenzenmeister geblieben, trotzdem sie gesamthaft und ohne jede Veränderung in das *Decretum Ivos von Chartres* († 1115) übergingen [1] und damit zu einem Autor gelangten, der vom Lombarden besonders in der Sakramentenlehre reichlich benutzt worden ist [2].

In gleicher Weise hat auch die *Summe des Cod. Vat. lat. 1345* [3]

wären, bringt D die einleitende Frage aus den Dialogen Gregors, was P nie tut Man hat den Eindruck, daß Burkhard fortlaufend die Dialoge Gregors exzerpiert hat. Nach E. Diederich, Das Dekret des Bischofs Burkhard von Worms. Beiträge zur Geschichte seiner Quellen, Diss., Breslau 1908, 36 stammen 29 Kapitel des 20. Buches aus den Dialogen, womit fast das ganze 4. Buch der Dialoge ausgeschrieben sei.

[1] PL 161, 47-1022. — Zum Todesdatum Ivos vgl. man De Ghellinck, Le mouvement théologique 445, Anm. 2. Von Burkhard finden sich die Kapitel 9-120 des 20. Buches, insgesamt 190 Fragmente bei Ivo, Decretum, pars 17. Vgl. P. Fournier, Les Collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 58 (1897) 34 f. ; ferner Fournier - Le Bras, a. a. O. II 69. — Die Überschrift der pars 17 des Decretum Ivonis verrät deutlich die Herkunft aus dem « Speculator » Burkhards : pars decima septima continens speculativas sanctorum Patrum sententias (PL 161, 967). — Die übrigen Werke Ivos enthalten keine eschatologischen Texte. Für die Panormia im besonderen vgl. P. Fournier, Les Collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, a. a. O.297.

[2] Vgl. Petrus Lombardus, Libri IV sententiarum, ed. Quaracchi 1055, Index auctorum unter Ivo Carnotensis ; ferner J. De Ghellinck, Le mouvement théologique 237-240.

[3] Eine Übersicht über den Inhalt dieser Summe gibt P. Fournier, Les Collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, a. a. O. 58 (1897) 664-672 ; vgl. ferner P. Fournier - G. Le Bras, op. cit. II 344-347. Fournier läßt die Summe gegen 1130 oder 1135 entstanden sein. — Für die indirekte Weiterleitung der Prognosticonzitate an den Lombarden könnte sie in Frage kommen, weil sie mit der Summa Sententiarum, dem hauptsächlichsten Quellenwerk des Liber Sententiarum, in freilich noch nicht geklärter Beziehung steht. Nach P. Fournier, Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, 667 stammen die theologischen Teile der Vat. Summe aus der Summa Sententiarum, während A. Landgraf, Die Summa Sententiarum und die Summe des Cod. Vat. lat. 1345, Recherches

keine Prognosticonzitate an den Liber Sententiarum vermittelt. Im Gegensatz zum Decretum Burkhards sind zwar in diesem Sentenzenwerk sicher Prognosticonstellen vorhanden, denn für die pars 18, die eschatologische Fragen behandelt, ist Julian von Toledo die Hauptquelle. Sein Prognosticon hat 9 von den 22 Kapiteln beigesteuert [1], von denen zwei im Eschatologietraktat des Lombarden Übereinstimmungen haben [2]. Ein Zitat könnte nach dem bloßen Textbefund sogar aus der Vatikanischen Handschrift stammen.

Andere Wege der indirekten Weiterleitung von Zitaten von Julian zu Petrus Lombardus könnten über die frühen Sentenzenwerke verlaufen, so weit sie, systematisch geordnet, Väterstellen über die Letzten Dinge enthalten. Msgr. Landgraf [3] hat auf ein derartiges bedeutenderes Sentenzenwerk aufmerksam gemacht, das in seinem 7. Teil eschatologische Fragen behandelt. Es weist aber nach dem Zeugnis der eingesehenen Zürcher Handschrift C 34 einen vom Prognosticon durchwegs verschiedenen Sentenzenbestand auf [4]. Auch Abaelards « Sic et non » scheidet aus, da es keine Vätersentenzen über eschatologische Fragen enthält, wie ja in seiner Schule der Traktat De novissimis über-

de théologie anc. méd. 11 (1939) 260-270, sich für die Priorität der Vat. Summe ausspricht. De Ghellinck, Le mouvement théologique 124 folgt der Ansicht Fourniers.

[1] Es sind die folgenden : Cod. Vat. lat. 1345 f. 209r : c. 3. Unde dicatur mors. Julianus in libro prognosticorum, aus P 1, 4 (PL 96, 462). — F. 209v : c. 4. Quod tria sunt genera corporalium mortium. Idem in eodem, aus P 1, 5 (96, 462). — F. 210r : c. 9. Quod nullus dubitare debet de resurrectione. Julianus Tolletanus, lib. IIII (!) de resurrectione ultima, aus P 3, 14 (96, 503 B). — Ibid. : c. 10. De eadem re. Idem post aliqua item dicit, aus P 3, 15 (96, 504 A). — F. 210v : c. 13. De soliditate corporum in resurrectione. Julianus Toletanus, aus P 3, 22 (96, 506 D - 507 A). — Ibid. : c. 14. De eodem. Idem, aus P 3, 18 (96, 504 C). — Ibid. : c. 15. De ordine futuri iudicii. Idem, aus P 3, 33 (96, 513 f.). — F. 211r : c. 19. De conflagratione ignis qua dicitur iste mundus periri. Julianus Tolletanus, aus P 3, 46 (96, 518 C). — F. 211v : c. 20. Quod finito iudicio incipiet esse celum novum et terra nova. Idem, aus P 3, 47 (96, 518 D). — Es sind 23 Kapitel gezählt, aber nur 22 vorhanden, weil 16 übersprungen wurde.

[2] Nämlich c. 9 mit S 398 und c. 14 mit S 400. Bei c. 9 fehlt, wie in P, die Einleitung des Augustinuszitates « Omnibus quaestionibus ... satisfacere non valeo ». C. 14 steht wörtlich gleich in S 400.

[3] A. M. Landgraf, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948, 36-37.

[4] Ich konnte nur ein einziges beiden gemeinsames Zitat feststellen : Zürich, Zentralbibl. Cod. C 34, pars 7 c. 54 f. 79r-v und P 3, 13 (PL 96, 502 C - 503 B). Nach den Quellenangaben der Zürcher Handschrift, bei denen die Vermerke am Anfang der pars 7 und jene im Text nicht immer übereinstimmen, liefern Hieronymus mit 20, Beda mit 18, Augustinus mit 11 und Heimo mit 10 Zitaten den Hauptbeitrag an diese mehr exegetisch ausgerichtete Sentenzensammlung.

haupt fehlt. Denkbar wäre auch eine Vermittlung der fraglichen Zitate durch die Glossa ordinaria. Dieser Einfluß müßte sich besonders über die Schriftkommentare des Lombarden, die Glossa super psalmos und die Glossa super beati Pauli epistolas auswirken. Es sind an ungefähr 20 Stellen Einwirkungen der beiden Frühwerke des Lombarden auf seinen Eschatologietraktat festzustellen, aber nur an einer trifft sein Paulinenkommentar mit einem wahrscheinlichen Julianzitat in den Sentenzen zusammen [1].

3. Nach diesem negativen Ergebnis der indirekten Übermittlungsmöglichkeiten, die freilich noch nicht erschöpft sind — noch immer ist es denkbar, daß der Lombarde die fraglichen Zitate einem der vielen damals gebräuchlichen Florilegien, Sentenzensammlungen oder Auszügen entnommen hat — soll an die Untersuchung der Möglichkeiten einer *direkten Benutzung des Prognosticon* herangegangen werden. Hat Petrus Lombardus die mit dem Prognosticon gemeinsamen Väterstellen direkt aus diesem übernommen ? Ein sicheres Urteil über eine unmittelbare, persönliche Benutzung des Prognosticon durch Petrus Lombardus kann nur eine *genaue Prüfung der einzelnen Zitate ergeben. Wenn hier die anderweitig an sicheren Beispielen eines direkten Einflusses beobachtete Methode der Quellenbenutzung* [2] *des Sentenzenmeisters sich ebenfalls findet, darf mit großer Sicherheit auf eine gleichartige Benutzung auch des Prognosticon geschlossen werden.* Eine Reihe von Väterzitaten, die Julian und Petrus Lombardus gemeinsam sind, finden sich auch im Eschatologietraktat Hugos von St. Viktor in De sacramentis christianae fidei [3]. Wenn das zutrifft, ist immer auch dieses Quellenwerk in den Vergleich der Zitate einzuschließen.

[1] Genaue Vergleiche haben 10 mehr oder weniger wörtliche Anleihen aus dem Paulinenkommentar in S nach dem Textbestand als möglich herausgestellt, nämlich für S 396, 398, 406, 407, 408, 411, 427, 435, 437 und 438. Nur S 406, 1. Aug. Zitat, ist nach den Ergebnissen dieser Untersuchung ein Prognosticonzitat, das im Paulinenkommentar sich findet (PL 192, 305 B).

[2] Vgl. in dieser Hinsicht J. De Ghellinck, Artikel « Pierre Lombard », Dictionnaire de théologie cath. 12, 1986-1989. Ferner O. Baltzer, op. cit. ; H. Weisweiler, La « Summa Sententiarum » source de Pierre Lombard, Recherches de théologie anc. méd. 6 (1934) 143-183.

[3] Hugo, De sacramentis christianae fidei ist in S 14 mal zitiert. 13 Zitate vermerkt die Ausgabe von Quaracchi der Sentenzen des Petrus Lombardus (vgl. den Index auctorum, ed. cit. 1054), wozu noch die Stelle in S 403, erstes Augustinuszitat kommt, die DS 2, 16, 5 (PL 176, 589) steht. — Leider muß in der folgenden Prüfung der Zitate eine Nebeneinanderstellung der Texte unterbleiben, um die Arbeit nicht übermäßig auszudehnen.

S 389 bietet ein allen drei Autoren gemeinsames Zitat aus dem Enchiridion Augustins. Sein Anfang: « Omnibus quaestionibus ... satisfacere non valeo » fehlt in P 3, 14 (PL 96, 503 B), so daß P hier vom Lombarden nicht benutzt worden sein kann. Dagegen findet sich die Stelle im gleichen Umfang wie beim Lombarden in De sacramentis (= DS) 2, 17, 13 (PL 176, 602 B) bei Beginn der Abhandlung Hugos über die Auferstehung. Seinem Beispiel folgend beginnt auch Petrus Lombardus damit seine Ausführungen über die resurrectio. Bei dem in *S 393* stehenden Augustinuszitat weist P 3, 36 (96, 515) einen größeren Text auf, der die verschiedene Auslegung von « liber » erklärt. Doch hat auch DS 2, 17, 22 (176, 607 C) den Satz « quae vis est liber », der Petrus die Berechtigung gegeben haben dürfte, dieses Zitat unter das Kapitel « De libris qui tunc aperientur » einzuordnen. Eine Entscheidung für die eine Quelle gegen die andere ist unter diesen Umständen schwer zu fällen. *S 399* besteht aus einer größeren Folge von Zitaten aus dem Enchiridion. Davon findet sich der erste Abschnitt (Non enim ... animavit) sowohl bei P 3, 29 (96, 510 D - 511 A) als bei DS 2, 17, 14 (176, 603) in ganz gleichem Umfang. Die übrigen Teile dagegen sind bei P recht zerstreut und ohne inneren Zusammenhang, während sie sich bei DS unmittelbar anschließen. Es muß deshalb DS als die unmittelbare Quelle von S angesehen werden. In DS folgt auch direkt das Augustinuszitat von *S 400* (DS 2, 17, 17 ; 176, 604). Der Sentenzenmeister dürfte es darum hier entnommen haben, obwohl es auch das Prognosticon (P 3, 18 ; 96, 504) in ganz gleichem Umfang aufweist. Desgleichen ist *S 401* P 3, 32 (96, 513 B) und DS 2, 17, 20 (176, 605 CD) gemeinsam, wobei beide ein umfangreicheres Zitat aus Augustinus bringen als S anführt. Der Zusammenhang der Kapitel dürfte auch in diesem Fall die Quellenfrage zu Gunsten des Viktoriners entscheiden.

S 402 kommt nur in P 3, 40 (96, 516 BC) vor. P bringt da eine Zusammenfassung aus Augustinus, De civitate Dei, l. 21. Der Lombarde kürzt nochmals, aber so daß sein Text sich mit dem von Julian Gebotenen vollständig erklären läßt [1]. Einen schönen Beweis einer unmittelbaren Prognosticonbenutzung bietet *S 403*. Julians Augustinuslektüre ist hier noch ersichtlich in dem Vermerk: « Item idem post aliqua dicit » (96, 516 D). S bringt nun mit einer ganz kleinen Auslas-

[1] Man vgl. die beiden Texte. S 402, Seite 1003 oben enthält ein von den Herausgebern nicht bezeichnetes Augustinuszitat (« animus, cuius praesentia ... omnium ») aus De civit. Dei, l. 21, c. 3 n. 2 (PL 41, 711).

sung das, was Julian aus Augustinus entnommen hat. Nur die verbindende Bemerkung läßt er weg, was bei nicht persönlicher Benutzung Augustins einzig korrekt ist. Die Stelle findet sich zum größten Teil auch in DS 2, 16, 5 (176, 589 BC) mit dem Unterschied, daß dort zuerst das mit « Gehenna ... » beginnende Zitat steht und nachher jenes mit dem Anfang « Cum non dicamus ... » folgt. Hat der Lombarde unter Anwendung der bei ihm beliebten Umstellung die Zitate hier und nicht aus Julians Prognosticon übernommen ? Der Schluß von S 403 steht dem entgegen, da er (« Unum enim utrisque ignis erit, ut Veritas ait ») in DS fehlt. Das zweite in S 403 vorhandene Augustinuszitat schließt sich in P 3, 43 (96, 517 C) unmittelbar an und dürfte ebenfalls von dort in S gelangt sein.

Die Grundlage jeden Nachweises einer unmittelbaren Benutzung des Prognosticon durch den Lombarden bildet *S 404*, wo Julian ausdrücklich genannt wird. Das erste der drei Väterzitate findet sich auch bei Hugo von St. Viktor, DS 2, 16, 5 (176, 589 CD), doch etwas verkürzt und ohne Quellenangabe. Der Sentenzenmeister kann es also nicht DS entnommen haben. Dagegen macht die Stelle im Prognosticon ein geschlossenes Kapitel aus (P 2, 17 ; 96, 482 BC) und ist als Ganzes mit geringfügigen Abweichungen übernommen worden. Die Benutzung erfährt eine Bestätigung durch das Augustinus- und Cassianzitat, die in S 404 sich finden, nicht aber in DS. Diese beiden Zitate stehen bei Julian unmittelbar vor dem Gregorzitat in P 2, 16 (96, 482 AB) und P 2, 15 (96, 481 AB). Es wird hier die Eigentümlichkeit des Lombarden sichtbar, die Zitate in der umgekehrten Reihenfolge seiner Quelle anzuführen.

Der von *S 405* in P 3, 27 (96, 509) sich findende Teil vermag das Prognosticon nicht als Quelle der Sentenzen zu erklären [1]. Hier ist Einflußgebiet von DS. Dagegen könnte *S 406* aus P 2, 9 (96, 479 A) stammen. Die Übernahme aus der Parallelstelle in DS 2, 16, 5 (176, 589 A) ist durch das Fehlen des Schlußpassus (« pro eo quod sortita est in carne, cum viveret ») unmöglich gemacht. Die kurze Zusammenfassung in P 1, 21 (96, 476 AB) ist ohne Einfluß auf *S 407*. Hier dürfte eine Benutzung von DS 2, 16, 6-10 vorliegen, wenn der Lombarde nicht aus Augustinus selber geschöpft hat. Dagegen besteht größere Wahrscheinlichkeit, daß das Prognosticon (P 2, 11 ; 96, 479 C - 480 A) dem

[1] In P sind vorhanden : « Ex quo autem ... non pertineat mortuorum » (P 3, 27 ; 96, 509 C). « Neque enim ... revocabuntur » (P 3, 28 ; 510 AB).

Sentenzenmeister den Augustinustext in *S 440* vermittelt hat. Er findet sich an beiden Stellen fast wörtlich gleich. Auch das Gregoriuszitat in *S 449* steht bereits im Prognosticon (P 2, 32 ; 96, 493 C), so daß auch hier eine Abhängigkeit von P im Bereich der Möglichkeit liegt. Ein so einsichtiger Nachweis wie für die früheren Stellen ist ob der Vereinzelung dieser Zitate nicht lieferbar. Es verbleiben noch die vier Stellen von *S 398, 423, 426 und 431,* die nur inhaltliche Übereinstimmungen mit dem Prognosticon aufweisen, Beispiele jener « utilisation discrète », von der De Ghellinck [1] spricht.

4. Als *Ergebnis der Untersuchung* steht einmal eine ansehnliche Anzahl gemeinsamer Väterzitate fest. Im Prognosticon und im Traktat De novissimis des Lombarden finden sich *18 gemeinsame Stellen,* zu denen noch *vier inhaltliche Berührungen* hinzukommen. Dabei verteilen sich diese auf den ganzen Traktat in den Sentenzen. Einzig Dist. 46 zeigt gar keine Spuren von textlichen Übereinstimmungen.

Das Prognosticon kann aber nicht für alle 18 Zitate als Quelle des Lombarden in Frage kommen. Die Untersuchung hat gezeigt, daß 11 von den 18 Zitaten auch in Hugos DS stehen (nämlich jene in S 389, 393, 399, beide Augustinuszitate, 400, 401, 403, 404 Gregorzitat, 405, 406, 407 enthaltenen), während S 402, 404, Cassian- und Augustinuszitat, 440 und 449 in DS fehlen. Von den 11 P, DS und S gemeinsamen Zitaten können nach genauer Prüfung des Quellenbefundes 3 (S 398, 405, 407) von S aus DS entnommen worden sein, nicht aber aus P, weil an all diesen Stellen S mehr hat als P aufweist, das Plus von S sich aber in DS findet. Ganz gleich ist der Textbefund für P, DS und S in S 399, 400 und 401. An sich könnte darum sowohl P als DS unmittelbare Quelle von S sein. Dagegen finden sich diese Zitate von S in DS in gleicher Reihenfolge in einem geschlossenen Ganzen, das noch weitere in S vorhandene, bei P aber fehlende Stellen aufweist. Darum ist mit größter Wahrscheinlichkeit in S 399, 400 und 401 DS benutzt worden. Beim vereinzelt stehenden Zitat von S 393 ist eine feste Entscheidung für P oder DS schwer zu fällen. Für die P, DS und S gemeinsamen Zitate von S 403, 404 Gregorzitat und 406 kommt nur eine Übernahme aus P in Frage, weil dort alles in S Vorhandene sich findet, während DS gegenüber S Verkürzungen aufweist. S 402, 404 Cassian- und Augustinuszitat, 440 und 449 können ebenfalls nur aus P stammen, da sie in DS fehlen. *Im ganzen sind also acht Zitate* (*S 402, 404, 403,*

[1] Le mouvement théologique, 240.

404 drei Zitate, 406, 440, 449), die der Lombarde nach dem Textbefund aus dem Prognosticon entnommen haben könnte.

Berechtigen diese acht Stellen zur Annahme einer unmittelbaren Benutzung des Prognosticon durch Petrus Lombardus ? Die Frage darf bejaht werden. Freilich liegt das negative Zeugnis, die Prognosticonzitate nicht an die Sentenzen weitergeleitet zu haben, nicht von allen vorlombardischen Kanonessammlungen, Sentenzenwerken und Florilegien vor. Entscheidend ist die Sprache des geführten Textvergleiches, der entschieden für die direkte Benutzung des Prognosticon spricht. Der Lombarde will am Schluß seiner Sentenzen noch kurz über die Auferstehung, den Zustand der Auferstandenen, über das Gericht und Gottes Barmherzigkeit handeln [1]. In seiner bisherigen hauptsächlichsten Quelle, der Summa Sententiarum, fehlt dieser Traktat ; dagegen findet er sich in dem von ihm auch stark benutzten DS Hugos von St. Viktor. Dieses Werk verwendet er weiterhin. Daneben kennt er natürlich auch die weitverbreitete und einzige Monographie seiner Zeit über diese Fragen, eben das Prognosticon des Julian von Toledo. Aus diesen beiden Traktaten entleiht Petrus Lombardus eine Reihe seiner Vätersentenzen. Er folgt zuerst Hugos DS (S 399, 400, 401) ; dann benutzt er P (S 402, 403, 404). S 405 stammt wieder aus DS, 406 aus P, 407 aus DS. Wir beobachten hier die Gewohnheit des Lombarden eine Quelle durch die andere zu ergänzen. Auch vereinzelte spätere Zitate können für die Benutzung von P sprechen. Besonders deutlich wird aber die unmittelbare Verwendung von P als Quelle in S 402-404, wo das Kapitel über das Höllenfeuer ausnahmslos mit Zitaten aus P gespeist wird. Die Eigentümlichkeit des Lombarden in der Verwertung derselben Quelle ist fein wahrnehmbar : sie wird fortlaufend benutzt (S 402 und 403 = P 3, 40 / 41 / 43) ; verschiedene, sich folgende Väterstellen der gleichen Quelle werden in umgekehrter Reihenfolge gebracht (S 404 : Gregor-, Augustinus-, Cassianzitat = P 2, 15 : Cassian, 2, 16 : Augustinus 2, 17 : Gregor). *In Analogie zu gleichen Fällen der Quellenbenutzung muß durch den Lombarden geschlossen werden, daß er Julian unmittelbar als Quelle verwendet hat. Eine Reihe von Väterzitaten sind wörtlich in die Sentenzen übergegangen, andere Stellen verraten diskretere Benutzung* [2].

[1] 4. Sent. d. 43 c. 1 ; ed. cit. S 994 : Postremo de conditione resurrectionis et modo resurgentium, nec non et de iudicii ac misericordiae qualitate breviter disserendum est.

[2] Gleichsam als Bestätigung der hier gewonnenen Ergebnisse möchte ich noch auf eine Stelle im Prolog der Sentenzen des Petrus Lombardus aufmerksam

Damit gewinnt das Prognosticon Julians von Toledo aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert fast 500 Jahre später als *Quellenwerk des grundlegenden Eschatologietraktates der mittelalterlichen Theologie* eine neue große Bedeutung.

machen, die ebenfalls die Verwertung des Prognosticon bezeugt. Der Lombarde übernimmt hier aus dem Brief Julians an Bischof Idalius von Barcelona, der als Prolog zum Prognosticon gelten kann, dessen Grundsatz « maiorum exempla doctrinamque reperies ». Als Ausnahme seien die Texte nebeneinander gestellt :

Julian, PL 96, 456 C :	Petrus Lombardus, Prologus, ed. cit. 3 :
In quo tamen non mea, sed *maiorum exempla doctrinamque reperies;* et tamen, *si alicubi parum aliquid vox mea insonuit,* non aliud quam quod in eorum libris legisse me memini, proprio stylo conscripsi.	*In quo maiorum exempla doctrinamque reperies,* in quo per dominicae fidei sinceram professionem ... utentes. *Sicubi vero parum vox nostra insonuit,* non a paternis discessit limitibus.

Wenn auf Grund des etwas formelhaften « maiorum exempla doctrinamque » allein noch Zweifel an der Herkunft aus dem Prognosticon berechtigt wären, vermag sie das folgende « sicubi vero parum vox nostra insonuit » zu zerstreuen. Wir haben hier ein gutes Beispiel der Methode des Lombarden, die einzelnen Sätze der verschiedenen Quellen ineinander zu verweben. — Über den Einfluß des Prognosticon auf Petrus Lombardus für seinen Liber Sententiarum läßt sich aus der Benutzung des Prologs nichts Sicheres ausmachen. Man vgl. für die Vorbilder der Sentenzen J. De Ghellinck, Le mouvement théologique, 113-118.

Literarische Besprechungen

Heilige Schrift

Bibel-Lexikon herausgegeben von **Herbert Haag.** Vierte Lieferung. Benziger Verlag, 1953.

Mit dieser vierten Lieferung (Sp. 614-868) hat das Bibel-Lexikon seine Mitte erreicht, wenn nicht bereits überschritten. Sie enthält die Stichwörter *Gottesknecht* bis *Judaskommunion* und viele sehr gut bearbeitete Artikel, unter denen wir *Hebräer*, *Heerscharen*, *Hoherpriester* und *Jahwe* besonders hervorheben möchten. Die neuere und neueste Fachliteratur wird fortlaufend berücksichtigt ; sogar die neuesten Ausgrabungen (1952) von Jericho haben Sp. 788 bereits Erwähnung gefunden. Für diese Ausgabe eigens bearbeitet sind die Artt. *Habakuk* (v. d. Born und v. d. Ploeg), *Heerscharen* (P. van Imschoot), *Himmelfahrt* (P. Benoît), *Inspiration* (Th. Schwegler ; bei aller Knappheit hervorragend gut), *Isaias* (Buch — ; v. d. Born) mit einem kurzen Abschnitt über das Isaiasbuch nach den am Toten Meere gefundenen Buchrollen (v. d. Ploeg) und *Jesus Christus*, neu bearbeitet von P. van Imschoot.

Einige kleine Bemerkungen mögen das Interesse bekunden, mit dem wir die Lieferung durchgemustert haben. Zu Sp. 626 : Die mit « Rimmon » zusammengesetzten Ortsnamen dürften, wenigstens zum Teil, doch wohl eher mit dem Gotte Adad (Rimmon) als mit dem Granatapfel zusammenhangen. — Sp. 750 : Aus 2 Chr. 32, 32 läßt sich wohl nicht mit genügender Sicherheit entnehmen, daß der Prophet Isaias als Verfasser einer verlorengegangenen Geschichte des Königs Ezechias galt. Liegt es nicht auf der Hand, diese Angabe des Chronisten einfach auf die Kapitel 36-39 des kanonischen Isaiasbuches zu beziehen ? — Sp. 766 : Die Namenserklärung Isaias = « Jahwe hat gerettet » stimmt nicht ganz mit Sp. 749, wo das erste Element des Namens als Nomen gefaßt wird ; die Erklärung als Verbalsatz dürfte übrigens die bessere sein. — Sp. 804 : Statt « *oder* basileusas » ist im griechischen Buchtitel natürlich « *ou* basileusas » zu lesen und der Verfasser heißt Robert Eisler, nicht : Eissler. — Sp. 822 : Joas, König von Israel (836-797); zu lesen ist : König von *Juda*. Und schließlich möchten wir zu Sp. 823 noch bemerken, daß der biblische Prolog zum Buche Job von einer « Wette » nichts weiß ; « gewettet » wird bloß im Prolog zum Faust und sogar da wird die Wette eigentlich nur einseitig von Mephistopheles beantragt.

Freiburg, Juli 1953. *M.-A. v. d. Oudenrijn* O. P.

Josef Schmid : Das Evangelium nach Lukas. Zweite, umgearbeitete Auflage. — Verlag Fr. Pustet, Regensburg. 1951. 296 SS.

In der Regensburger Bibel erscheint hier der 3. Band und zwar in einer umgearbeiteten Neuauflage. Die Aufteilung des Stoffes ist die übliche. Eine Einleitung orientiert zunächst über die Grundfragen, die für das Verständnis vorausgesetzt sind. Im anschließenden Kommentar gliedert der Verfasser dann die Materie in die traditionellen drei Hauptteile : 1. Jesu Wirken in Galiläa (4, 14 - 9, 50) ; 2. Jesus auf der Wanderung nach Jerusalem (9, 51 - 19, 27) ; 3. Die letzten Tage Jesu in Jerusalem (19, 28 - 23, 56). Die restlichen Partien werden in eine Vorgeschichte (bis 4, 13) und in einen Schlußabschnitt über Auferstehung und Himmelfahrt verwiesen (Kap. 24).

Keine Frage, in diesem Buche spricht der synoptische Fachmann. Denn sein großgeistiges Werk verrät auf jeder Seite eine erstaunliche Fülle von Detailwissen, sowohl im Sinne einer klaren Sichtung der bisherigen Resultate als auch im Sinne eines feinen Witterungsgefühls für weitere Entwicklungsmöglichkeiten. Man erfährt hier, wo die Forschung heute steht, und man spürt, auf welchen Wegen sie sich suchend weiter tastet. Lukas erhält ein neues Profil. Das mit musealer Treue und Wachsamkeit gehütete und durch viele Generationen ohne jeden Betriebsunfall hindurchmanövrierte Ehrenprädikat vom großen Historiker unter den Evangelisten, wird auf seine weitere Brauchbarkeit überprüft und eine diesbezügliche exaktere Formulierung in Vorschlag gebracht, die ihrerseits wieder ganze Wegstrecken neu beleuchtet. Kühn angelegte theologische oder historisch-kritische Exkurse führen die Erkenntnis zu beachtlicher Höhe. Was beispielshalber über die jungfräuliche Geburt Jesu, über die jüdische Synagoge, über die Sünde oder über das Leiden gesagt wird, ist wohl bedeutend mehr als ein bloßes Résumé. Denn solche und ähnliche Partien dürfen direkt als originale Schöpfungen angesprochen werden, die nicht nur das Interesse in hohem Maße wecken, sondern es auch zu befreiender Entspannung bringen. — Natürlich maßt sich der Verfasser nicht an, in den ewig umstrittenen synoptischen Streitfragen nun schon überall das Letzte gesagt zu haben, um dann in der Rolle Salomons hinter den Kulissen zu verschwinden. Herr Quirinus wird ja sicher auch fernerhin mit etlichem Gepolter durch die erregten Gemüter geistern, trotzdem Schmid viel Gescheites an seine Adresse zu melden hat. Und die Chronologie des Lebens Jesu dürfte als Papier- und Druckerschwärze in imponierender Fülle verschlingendes Problem auch morgen und übermorgen noch auftauchen, trotzdem Christus unter Umständen 39 Jahre alt geworden ist. Es gibt eben Dinge, die werden auf Erden nie gelöst. Das hindert aber nicht, daß man stets nach neuen Möglichkeiten sucht. Und unter diesem Blickpunkt bedeutet das vorliegende Werk entschieden eine Bereicherung.

Hie und da stutzt man flüchtig ; z. B. dort, wo Bedenken erhoben werden gegen die traditionelle Deutung der Heiligung vom Mutterschoße an (der Hinweis auf 7, 28 ist schwach) oder dort, wo der gute Heilige Geist wahrscheinlich erst durch das Kerygma in die trinitarische Taufformel hineingekommen sein soll. Doch mag es sein, daß die überaus knappe Linien-

führung das Verständnis da und dort etwas erschwert. Denn die Regensburger machen nun einmal in Konzentraten. Und diese haben in jeder Ordnung ihre Vor- und Nachteile. Nicht nur in der Chemie, auch in der Exegese !

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Philosophie

Hans Meyer : Geschichte der abendländischen Weltanschauung. IV. Band. **Von der Renaissance bis zum deutschen Idealismus.** Mit Beilage : Personen- und Sachregister zu Band I-V. Würzburg u. Paderborn. Verlag Ferdinand Schöningh. 1950. VIII-567-32 SS.

Johannes Hirschberger : Geschichte der Philosophie. II. **Neuzeit und Gegenwart.** Freiburg i. Br. Verlag Herder. 1952. XVIII-641 SS.

1. Mit diesem vierten Band, der aus äußeren Gründen erst nach dem fünften erscheint, hat Verf. seine groß angelegte Geschichte der abendländischen Weltanschauung nun glücklich vollendet. Mehr vielleicht als in den anderen Bänden findet man hier wieder jene dichte Fülle der Darstellung, welcher dieses nicht gerade leicht befrachtete Werk seinen inhaltlichen Reichtum und seine anregende Bedeutsamkeit verdankt. Neben dem Historiker, der sein Gebiet beherrscht und aus dem Vollen schöpft, waltet überall, wie wir schon wissen, der selbständige Denker, der durch ein ganzes Leben der Arbeit mit den einschlägigen Problemen vertraut wurde.

Von der Renaissance bis zum Ausgang der Romantik führt uns dieser Band durch alle namhaften Geisteshaltungen und Denksysteme des Abendlandes. Die gewaltige Aufstandsbewegung der Reformation als eine rein religiöse und kirchliche war hier nicht zu behandeln. Wir müssen aber bedauern, daß Verf. die Scholastik des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts so gut wie ganz bei Seite liegen ließ, zum Teil wohl wegen Mangel an Raum. Über Suarez gedenkt er an anderem Orte zu berichten (S. IV). Bereits in seinem fünften Band war die heutige Scholastik ebenfalls zu kurz gekommen.

Dafür entschädigt er uns freilich mit um so breiteren Ausführungen über die verschiedenen weltanschaulichen Strömungen dieser unruhigen Zeiten : Renaissance (1-92), Aufklärung (247-286), deutsche Klassik (413-490) mit ganz besonderem Eingehen auf Goethe, Neuhumanismus (491-509), Romantik (510-542) mit bedeutsamer Hervorhebung ihrer geistesgeschichtlichen Nachwirkungen. Auch das Schlußkapitel über Schopenhauer und Wagner (549-564) befaßt sich hauptsächlich mit weltanschaulichen Anliegen.

Kaum mehr als die Hälfte des ganzen Bandes, selbst wenn man die Abschnitte über Metaphysik und Rechtsphilosophie der Renaissance hinzurechnet (38-84), entfällt auf die eigentliche Philosophie.

Dabei kommen, wie zu erwarten, der Reihe nach zur Sprache 1. die rationalistischen Systeme : Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz mit Pascal als antagonistischer Figur von genialer Eigenart und Bedeutung (93-203) ; 2. die empiristische Philosophie der Engländer : Bacon von Veru-

lam, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume (204-229) mit ihren verschiedenen Opponenten auf englischem Boden bis auf Thomas Reid (230-246) ; 3. der Kritizismus Kants (287-326) ; 4. der deutsche Idealismus : Fichte, Schelling, Hegel (327-391) mit den interessanten theistischen Vertretern dieser Richtung : Franz von Baader, dem jungen Fichte, Weiße, Martin Deutinger (392-412). Schleiermacher wird erst im Abschnitt über die Romantik besprochen (529-534) mit Betonung seiner Verdienste auf dem Gebiet der Ethik. Frohschammer (nicht Froschhammer wie es 392, 404 und im Personenregister heißt) ist nur kurz erwähnt.

Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und Hegel werden, wie ebenfalls zu erwarten, am ausführlichsten und eindringendsten behandelt. Auffallen mag etwa die Schonung, mit welcher Descartes in mancher Beziehung beurteilt wird. « Ichblind » war er zwar nicht, aber seine Auffassung von « pensée » und « idée » ist von unverzeihlicher Primitivität und Verworrenheit. Seine Widerlegung des Skeptizismus verwickelt sich schließlich in einen Zirkelschluß, aus dem es keine Rettung gibt. Ein diesbezüglicher Versuch (112) vermag kaum zu überzeugen.

Über Kant wird sehr richtig bemerkt (301) : « Das entscheidende Wort in Sachen der Gottesbeweise hat Kant durch die Einengung der Kategorien auf die Erfahrung gesprochen. » Deswegen mußte er, wenn er sich nicht widersprechen wollte, die Gottesbeweise von vornherein als wertlos betrachten und um jeden Preis als wertlos aufzeigen.

Ähnlich verhält es sich mit Kants Hauptanliegen, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse zu begründen. Nachdem es für ihn ausgemacht war, daß sie aus der Beschaffenheit der uns durch Erfahrung bekannten Seinswirklichkeit nicht zu erklären ist, mußte er sie auf die subjektive Gesetzlichkeit des Geistes zurückführen und um jeden Preis durch seine transzendentale Deduktion irgendwie herausbekommen. Die Fehlerhaftigkeit dieser Deduktion beweist an sich allein nichts gegen seine Grundthese. Daher wird ebenfalls sehr richtig (301 Fußnote) betont : « Natürlich lassen sich bei Kant im Einzelnen Widersprüche, willkürliche Annahmen, Begriffsverschiebungen aufweisen ; nur läuft ein Haften am Einzelnen Gefahr, dem Grundanliegen Kants nicht gerecht zu werden. Das wird man auch dem Buche von Magdalena Aebi, 'Kants Begründung der deutschen Philosophie', Basel 1948, trotz des vielen Richtigen der Kritik entgegenhalten müssen. » Tatsächlich geht u. E. das tapfere Buch unserer scharfsinnigen Schweizerin am Grundproblem vorbei.

Materielle Irrtümer lassen sich bei einem so umfangreichen Werk nicht immer vermeiden. So wird (126) unter den Anhängern von Descartes neben Mersenne und Kardinal Bérulle P. Laberthonière genannt, der erst im zwanzigsten Jahrhundert während des Modernistenstreites eine Rolle spielte. Richtig ist es aber, daß er als vehementer Cartesianer auftrat.

Falsch ist es wohl von Pascal zu behaupten : « Die Theologie der Jansenisten . . . lehnte er ab » (134). Er blieb im Gegenteil bis zu seinem Ende ein unentwegter Anhänger des Jansenismus. Gewisse Jansenistenführer waren ihm sogar zu nachgiebig.

Ganz verzeichnet ist (134) die Geschichte der Ausgaben seiner berühmten

« Pensées ». « Erst nach hundert Jahren veranstaltete Léon Brunschwicg nach dem Originalmanuskript in der königlichen Bibliothek eine textkritische Ausgabe, die als die 'klassische' bezeichnet wird. » Tatsächlich wurde die erste Ausgabe nach den Handschriften von Prosper Faugère im Jahre 1844 publiziert. Die Ausgabe von Léon Brunschwicg, die als klassisch gilt, datiert von 1897 (Schulausgabe) und 1904 (wissenschaftliche Ausgabe). Aber 1776 gab Condorcet einen Text der « Pensées » heraus, der hie und da nach den Handschriften ergänzt und gebessert wurde, ohne daß er gerade kritisch genannt zu werden verdiente. Da die Ausgabe von Port-Royal 1670 herauskam, hat man, das ist wohl richtig, « erst nach hundert Jahren » angefangen, sich nach dem handschriftlichen Original umzusehen.

Bezeichnend ist es für die jetzige Furcht und Sorge des deutschen Menschen, wenn Verf. sein Werk mit den Worten schließt : « Hegels verheerende Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie, die Absolutsetzung des Menschen wurden der Ausgangspunkt für den Radikalismus der Neuzeit. Was heute in Rußland vor sich geht, ist Hegel, nicht immer der durch Marx gesehene, sondern der unmittelbare Hegel » (567).

2. Der zweite Band von Hirschbergers Geschichte der Philosophie dürfte den ersten, wenn wir uns nicht täuschen, bedeutend übertreffen. Glänzend geschrieben in der lebendigen und markanten Art des Verf., ungemein lesbar, wie schon der erste, zeugt er von einer weit größeren Vertrautheit mit dem behandelten Stoff. In seiner betonten Verbindung von Referieren und Philosophieren verfolgt er zwar die gleiche platonisierende Tendenz, die wir bereits kennen und die wir bald aus seinen eigenen Äußerungen belegen werden. Das stört hier aber weniger, weil die meisten Philosophen, mit denen er es zu tun hat, dieser Tendenz entgegenkommen und deswegen keine Umbiegung ihrer Gedanken erleiden müssen, wie es bei Aristoteles und Thomas von Aquin der Fall war. Nur in der Besprechung von Descartes scheint uns Verf. den französischen Neuerer mehr als billig in seinem Sinn gedeutet zu haben. Indes muß ihm zugestanden werden, daß bei der Verwickeltheit des cartesianischen Denkens auch die hier vorgetragene Auslegung irgendwie vertretbar bleibt.

Ein erster Abschnitt behandelt die Philosophie der Neuzeit von der Renaissance bis zu Hegel und seinem Nachtrab. Er bietet unter anderem einen guten Überblick über die Scholastik des sechzehnten und des siebzehnten Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung von Suarez, dem allein eine auf sein persönliches Lehrgut näher eingehende Darstellung und Würdigung zuteil wird. Beachtenswert ist das kurze aber originelle Referat über Blaise Pascal als einen Vorläufer des heutigen Existenzialismus.

Bei der Darstellung des deutschen Idealismus tritt bedeutsam hervor die breitangelegte, um den « historischen Koeffizient » glücklich besorgte Behandlung Kants, mit dem kennzeichnenden Schlußwort : « Kant ist ein verhinderter Metaphysiker. Er möchte gern, aber er kann nicht. Und das Bleigewicht, das ihn behindert, ist der Empirismus » (328). Kennzeichnend für Kant, aber noch mehr für die Einstellung des Verfassers und für seine schneidige Schreibweise. Solchen frappanten Formulierungen begegnet man

öfters bei ihm. Notieren wir noch die humor- und geistvolle Wertung bzw. Abwertung der Schleiermacherschen Religionsphilosophie (362/363).

Der zweite Abschnitt behandelt die Philosophie der Gegenwart und zerfällt in zwei Kapitel : 1. Vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert und 2. Das zwanzigste Jahrhundert. Das erste Kapitel beginnt mit der realistischen Reaktion gegen Kant (Herbart, Bolzano, Brentano usw.) und schließt mit einem ziemlich breiten Bericht über die Neuscholastik, wo leider der Name des verdienten Sertillanges fehlt. Das Glanzstück dieses ersten Kapitels bilden wohl die zweiundzwanzig Seiten über Nietzsche, wenn man auch wünschen möchte, sie wären doch weniger negativ ausgefallen. Das zweite Kapitel beginnt mit der Lebensphilosophie und schließt mit einer äußerst knappen Würdigung des Neupositivismus. Wir weisen besonders auf die Besprechung von N. Hartmann (« Seine Ontologie enthält das ganze corpus metaphysicum der abendländischen Geistesgeschichte, aber dieser Leib ist ohne Seele » 561) und auf die interessanten Mitteilungen über Driesch, Becher und Wenzl (561-573), wo letztere als entschiedene Verteidiger der von Hartmann radikal verworfenen Naturfinalität erscheinen. Aus Whitehead wird natürlich der bekannte Spruch mit Vergnügen zitiert : « Die ganze abendländische Philosophie besteht ohnehin nur aus Fußnoten zu Platon » (575, vgl. 514).

Idealrealismus ist das Losungswort Hirschbergers. Für den Idealrealismus sind die Wesenheiten « nicht bloße Begriffe . . ., die auf Grund der Existenz sozusagen post festum gebildet werden und dies nur als Gedankendinge, sondern echte Gründe, die der Existenz vorausgehen und gerade sie allererst ermöglichen. Man sieht es deutlich bei allen großen Vertretern dieser Richtung : Platon . . . ; Aristoteles . . . ; ebenso Thomas von Aquin ; . . . auch für Descartes ist das Wahre identisch mit dem Realen » (150/151). « Die Grundhaltung (der neuscholastischen Denker) ist immer getragen vom Geist der platonisch-aristotelischen Philosophie und ihrer Metaphysik der Wesenheiten, Formen und Ideen, jener Metaphysik also, die ernst macht mit dem Wort, daß das ens metaphysicum das ens intelligibile und als solches ein 'der Natur nach Früheres' ist ; geschichtlich gesprochen, daß die Seele der Metaphysik des Aristoteles, im mundus intelligibilis Platons zu suchen ist, bei ihm selbst und auch in der späteren Entwicklung. Das allerdings muß man sehen ; denn nur diese platonisch-aristotelische Philosophie bildet den bleibenden Gehalt der philosophia perennis, nicht aber ein modernisierter Aristotelismus, der mehr englischer Empirismus ist als griechische Philosophie aus Akademie und Lykeion » (513).

Unter diesen Denkern finden wir nun zum Beispiel einen Kardinal Mercier und einen Joseph Geyser, von denen man wissen sollte, mit welchem Aufwand an Geistesschärfe sie gegen eine solche Auffassung stets gekämpft haben. Die ganze aristotelisch-thomistische Tradition steht dafür, daß unser ganzes natürliches Wissen aus der Erfahrung stammt, d. h. aus den uns durch Erfahrung ursprünglich bekannten Seinsgegebenheiten. Das ist durchaus nicht Empirismus im modernen Sinne. Nach dem Empirismus oder Positivismus nämlich ist unsere Erkenntnis auf bloße Erfahrung eingeschränkt, dazu noch auf eine verstümmelte Erfahrung, ohne sich über

sie hinaus durch geistige Ergründung ihrer seinswirklichen Gegebenheiten erheben zu können. Das ist aber etwas ganz anderes als die von den Thomisten vertretene durchgängige Erfahrungsbedingtheit des menschlichen Erkennens. « Das allerdings muß man sehen. »

Wir können indessen Hirschberger das Lob nicht versagen, ein Handbuch geschaffen zu haben, das nicht nur der pflichtbeflissene Student, sondern auch jeder geistig Interessierte mit wahrem Genuß lesen wird.

Freiburg. *M.-St. Morard* O. P.

Siwek Paul S. J. : Spinoza et le Panthéisme religieux. — Paris, Desclée de Brouwer (1950). 309 pages. (Bibliothèque française de Philosophie.)

Le P. Siwek, spécialiste de Spinoza, nous introduit, dans cette ouvrage, aux conceptions religieuses du philosophe. Dans une première partie, il le situe dans son époque et son milieu. Il relève les influences subies : formation judaïque, croyances anthropomorphiques du Talmud. La crise de sa foi détermine Spinoza à se mettre alors à l'école des Sages. Séduit par la géométrie, il en fera une méthode universelle de recherche. Il s'ouvre facilement au cartésianisme. Renié par les siens, maudit par la Synagogue, Spinoza vivra dans la solitude. Toute cette partie est amplement documentée.

Dans la deuxième partie, l'A. analyse l'œuvre religieuse. On y trouve un chapitre très éclairant sur la « Méthode ». Celui qui traite de la *Substance* est à remarquer, ainsi que l'exposé savant de la conception des *Attributs* et des *Modes* : doctrine centrale du système.

Dans une partie critique, l'A. discute longuement les interprétations de J. Erdmann et de H. A. Wolfson, et celles des Parallélistes psychophysiques, relatives au problème des *Attributs*. Il dresse surtout la liste impressionnante des « sacrifices » dont Spinoza a dû propitier le Dieu-Nature, qui ont mutilé sa philosophie. Notons encore les objections aux axiomes de l'Ethique.

Dans la même collection, l'A. a publié, en 1952 : « *Au cœur du Spinozisme* », où il reprend pour eux-mêmes quelques problèmes seulement esquissés jusqu'ici. Le libre arbitre — Finalité — L'existence de Dieu — La révélation divine — Les droits de l'homme. Publiées d'abord en articles, ces questions, nous dit-il, ont été parfois profondément remaniées.

Le lecteur appréciera dans ces deux ouvrages une vaste et savante information, une pénétration dans l'analyse, et l'objectivité dans la critique. Nous déplorons seulement une certaine lourdeur de style, et, faut-il le dire, l'absence d'humour dans la partie critique. Mais les positions que le P. Siwek adopte, en face d'illustres Spinozistes, nous assurent de l'intérêt de ces études.

Fribourg. *P. Emonet* O. P.

Engelbert Gutwenger S. J. : « Wertphilosophie, mit besonderer Berücksichtigung des ethischen Wertes ». VIII. Band — 1. und 2. Heft, Philosophie und Grenzwissenschaften, Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. — Innsbruck 1952, Felizian Rauch. 208 Seiten.

Das Anliegen des Autors umfaßt den Versuch, mit den methodischen Mitteln der Philosophia perennis zu einer Definition des ethischen Wertes zu gelangen.

In einer knappumrissenen historischen Übersicht des Wertproblems wird besonders die Bedeutung Kants auf diesem Gebiete herausgestellt, die der Verfasser in drei wichtigen Punkten zusammenfaßt : Zerrissenheit zwischen den Dingen der Erfahrung und der ethischen Geltung, Zuordnung des moralischen Gesetzes auf das Gemüt, und die Frage, wie sich das Allgemeine mit diesem oder jenem Individuellen verbindet und warum nicht mit einem anderen. « Mit diesen Feststellungen ist die ganze Aporetik und Problematik der heutigen Wertphilosophie aufgerollt » (S. 14). Besonders wird noch das Verdienst Lotzes in dessen Herausarbeitung von « Wert » und « Geltung » sowie des Gefühls als der werterfassenden Potenz hervorgehoben und der Versuch gemacht, die Hauptströmungen der heutigen Wertphilosophie auf ihn zurückzuführen.

Die systematische Abhandlung beginnt mit einem Kapitel über Begriff und Definition des Wertes. Die Versuche Hartmanns, Hessens, Lotzs und anderer, den Wert zu definieren, lehnt der Autor als bloße Beschreibungen ab und versucht dann eine eigene Definition zu erarbeiten, die sich auf die beiden Grundkomponenten des Wertes stützt : « Wert ist immer Wert für jemanden (für etwas) » (S. 54) und zielt immer auf die Vervollkommnung eines Dinges ab, ist also als Bezug « kausaler Natur und zwar im Sinne der Vervollkommnung einer Natur oder Person » (S. 70). Aus diesen beiden Komponenten, Kausalität als genus und Vervollkommnung als differentia specifica wird die Definition des Wertes als vervollkommnende Kausalität erstellt.

Von der sonst klassischen Darstellung der Kausalitätslehre weicht die Einführung einer eigenen causa moralis ab, die auf dem Wege des Motivs auf das handelnde Subjekt einwirken soll, also auf diesem fundiert. Nun liegt aber die Eigenart des Motivs darin, « daß es nicht zur Aneignung anreizt », wie z. B. Geld. Man könnte dagegen einwenden, daß auch die causa finalis nicht notwendig auf eine « Aneignung » tendiert, wie etwa die vom amor amicitiae ausgehenden Tätigkeiten zeigen ; wenn man nicht überhaupt das Motiv für einen bestimmten Bereich von Werten aussparen will.

In einer Kritik der sogenannten « schwebenden Wertordnung » wird gegenüber der pluralistischen Wertauffassung die Identität von Wert und Kausalität und deren Fundierung im Sein betont ; gegenüber Schelers intentionaler Erfühlung der Werte und Hartmanns emotional, intuitivem Werterfassen sowie den Versuchen, Trieb, Instinkt oder den bloßen Willen als allein wertaneignende Organe aufzufassen, wird die ausschlaggebende Bedeutung des Verstandes herausgestellt, der über das bloße Werterlebnis

hinaus durch Abstraktion und Vergleich jene Wesenselemente herausschält, « die ihn ermächtigen, rein denkerisch den Wert zu bearbeiten und auch denkerisch neue Werte zu erschließen » (S. 126).

Im abschließenden Kapitel des ersten Teiles wird das Verhältnis von Wert und Sein näher bestimmt. Interessant ist dabei die Betonung der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem (in starker Anlehnung an Heidegger, ohne daß der Verfasser dessen Methode des phänomenologischen Seinserlebnisses übernehmen will) und die Anwendung dieses Gegensatzes « Sein - Seiendes » auf das in Frage stehende Problem. Sehr richtig wird auch zwischen einem statischen Seinsbegriff, etwa Suarez und Kant, und einem dynamischen bei Thomas von Aquin (warum aber gerade auch bei Plato ?) unterschieden und von dort her die dynamische Struktur des Wertes als vervollkommnende Kausalität aufgewiesen : « Wie das Sosein sowohl Begrenzung als Gestalt besagt, so zeigt auch die Wirkungskraft den Stempel derselben artgemäßen Begrenzung und Gestalt » (S. 134/135). Zu den Elementen der Begrenzung des Seins zum Sosein und seiner Wirkungskraft, tritt als drittes die Kausalität. Ursächlichkeit und Wirkungskraft sind identisch. Da nun aber die Wirkungskraft im Sein begründet ist — die Gesamtheit der Wirkungskraft eines bestimmten Seins ist sein Sosein — folgt notwendig, daß auch die Kausalität im Sein begründet sein muß : « In ihr äußert sich das Sein, insofern seine Dynamik es drängt, durch Aktionen über sich selbst hinauszugreifen und an fremdes Sein zu rühren » (S. 136). Ist aber die Kausalität im Sein begründet, dann auch die vervollkommnende und damit der Wert.

In einem zweiten systematischen Teile behandelt der Autor die Hauptprobleme der Wertethik. Von der « personalen Ebene » (S. 137) her wird eine Analyse des ethischen Aktes unternommen. Die Erfahrung bestätigt, daß sich uns das Sittliche als unbedingter Wert und als absolutes Sollen aufdrängt. Der Wert bezieht sich aber immer auf die Vervollkommnung der Person, da nur diese als Pflichtträger imstande ist, auf das absolute Sollen des Sittlichen zu antworten. Damit ergibt sich für den Verfasser die Grundfrage : « Welche Struktur muß ein Akt besitzen, damit er als ein die ganze Person Vervollkommnendes angesehen werden kann ? » (S. 143). Es werden zwei Möglichkeiten unterschieden : « entweder wird die eigene Person zur Gänze in den Akt hineinbezogen als ein Etwas, daß in seinem Personsein weiterhin auf- und ausgebaut werden soll, oder . . . es wird die eigene Person in den ethischen Akt hineingenommen, damit sie in diesem Akt an andere verschenkt werde » (S. 147). Die erste Möglichkeit wird als die aristotelische bezeichnet und abgelehnt, weil damit weder der Altruismus noch die spontanen Liebesakte erklärt werden können. Doch scheint mir, daß eine zu starke Kontrastierung von Eudaemonismus und Altruismus der Realität nicht gerecht wird. Der ganzheitliche Charakter des ethischen Aktes, die Tatsache, daß ethische Akte über den Bereich der Pflicht hinausgehen und Gott mehr geliebt werden kann, als das kontingente Sein, widersprechen nicht notwendig der aristotelischen Auffassung. Bei einer zu scharfen Trennung könnte leicht eine Gleichstellung von Eudaemonie und Egoismus entstehen, was sicherlich nicht im Denken des Autors liegt.

Der ethische Akt wird in Anlehnung an die gemachte Unterscheidung als eine Hingabe, ein Sich-zur-Verfügungstellen, ein Sich-Verschenken an eine andere Person gedeutet. « Der erste Impuls zum ethischen Handeln geht von einem Anspruch oder der Eigenart der Person aus, auf die sich der sittliche Akt bezieht » (S. 156). Die zweite Motivquelle ist dann die Person selber. Auf diesen beiden Beziehungen baut der Autor seine Unterscheidung von Einsatz und Hingabe auf : « ontologisch gesehen, stellt der Einsatz einen Bezug auf die andere Person dar, insofern sie einen Anspruch positiver oder negativer Natur besitzt. Die Hingabe dagegen ist eine Relation, die auf die andere Person ohne Einschränkung abzielt » (S. 159).

Daraus ergeben sich zwei Fragen : 1. « Welche Anvisierung der anderen Person läßt es zu einer Hingabe kommen, die der ethischen Ebene angehört ? » 2. « Woher kommt es, daß das Ethische dort entsteht, wo der Mensch mit Ansprüchen positiver oder negativer Natur konfrontiert wird ? » (S. 184).

Die Antwort geht vom finis der menschlichen Person aus, der « in einem philosophisch nicht näher bestimmbaren, aber doch personalen Verhältnis zu Gott » (S. 184) besteht. Ein Akt ist immer dann ethisch gut, wenn er die menschliche Person seinem Ziele näher bringt. Man kann also sagen : « Stellt das Endziel eine Liebeshingabe an Gott dar, so muß in den Akten, die auf das Ziel hintreiben, diese Hingabe in irgendeiner Form enthalten sein » (S. 185). Die Intentionalität des ethischen Aktes geht daher auf die andere Person, insofern diese imago Dei ist. Diese Hingabe wird sinnvoll, « wenn hinter der Person, an die sie vollzogen wird, ein Bereich aufdämmert, der größer ist als das Verschenkte » (S. 187), wenngleich es genügt, daß die andere Person de facto eine imago Dei darstellt. Die Hingabe vollzieht sich aber immer in einer bestimmten Ordnung, die sich in der Dreistufung Gott-Gemeinschaft-Individuum ausdrückt.

In einem abschließenden Kapitel wird schließlich die Definition des ethischen Wertes geboten : « der ethische Wert besteht in einer dispositiven, moralischen Kausalität, die Gott zur Gewährung des Endzieles veranlaßt » (S. 200). Unter causalitas dispositiva wird eine Kausalität verstanden, die auf das Zustandekommen einer physischen oder moralischen Anlage hinwirkt, die ihrerseits von Gott einen bestimmten Effekt fordert, wobei der Autor den terminus « Forderung » rein ontologisch verstanden wissen will, d. h. als « eine auf Gott hinzielende, in der Materie begründete, positive Exigenz, der sich Gott nicht entziehen kann » (S. 199). Gott selber soll dadurch keineswegs determiniert werden, da er « sich frei zu diesen Determinationen determiniert hat » (S. 199). Für den Verfasser ist Gott in der Gewährung des Endzieles deshalb auch nicht mehr frei : « Wo der Mensch sich konsequent auf das Endziel hinbewegt, folgt die Gewährung mit metaphysischer Notwendigkeit » (S. 200). Da aber Gott selbst diesen ethischen Wirkungskreis frei gewollt hat, bedeutet diese Einschränkung für ihn keine Unvollkommenheit.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auf die Hintergründe und die Tragweite dieser Position einzugehen, die nicht nur philosophischer Natur ist. Es geht dabei in starkem Maße um die Frage der praemotio

physica. Nur soviel sei gesagt, daß Letztere mit dem Begriff einer kausalen Einwirkung auf Gott nicht vereinbar ist. Aber auch abgesehen davon, scheint der terminus Kausalität nicht ganz glücklich zu sein, denn er setzt im terminus ad quem etwas real Veränderliches, d. h. Bestimmbares voraus.

Abschließend wird man sagen dürfen, daß es begrüßt werden muß, wenn heute der Versuch unternommen wird, die Anliegen der Wertphilosophie von der philosophia perennis her aufzugreifen und einer Lösung entgegenzuführen. Daß noch manches ungeklärt bleibt, deutet auf die Wichtigkeit und Schwierigkeit eines solchen Versuches.

Freiburg. *P. Anselm Hertz* O. P.

Ethik

J. Bourke Vernon : Ethics. A Textbook in Moral Philosophy. — New York, The Macmillan Company. 1951. VIII-497 pp.

J. Maritain : Neuf Leçons sur les notions premières de la philosophie morale. Coll. Cours et Documents. — Paris s. d. x-196 pp.

Es ist kein Zufall, daß wir diese zwei Bücher in einer Besprechung zusammenlegen. Man weiß, daß Maritain vor mehreren Jahren folgende zwei Thesen aufgestellt hat : 1. Die Moralphilosophie ist eine Wissenschaft, die ihrem Gegenstande nicht gewachsen ist, so lange sie auf der rein philosophischen Ebene bleibt ; um ihrem Objekte wirklich adäquat zu sein, muß sie sich gewissermaßen der Theologie subalternieren. 2. Das auf die Praxis hingeordnete Wissen muß in ein spekulativ-praktisches und in ein praktisch-praktisches eingeteilt werden.

Diese zwei Thesen hat *Bourke* in sein Handbuch aufgenommen und gibt ihm dadurch ein ganz eigenes Gepräge. Über die Berechtigung dieser Thesen ist bereits viel Tinte geflossen und auch in dieser Zeitschrift (XIV [1936] 87-122 ; 181-204) wurde eingehend dazu Stellung genommen ; so erübrigt es sich, noch einmal darauf einzugehen. Im übrigen zeichnet sich das Handbuch von Bourke durch Klarheit und Übersichtlichkeit aus. Auch Probleme des modernen Lebens werden weitgehend berücksichtigt. Da sich das Buch an Anfänger wendet, kann man nicht von ihm verlangen, daß es auf alle Einzelfragen tiefschürfend eingehe.

Auch die Lektionen von *Maritain* wenden sich nicht an Berufsmoralisten, sondern an ein weiteres, gebildetes Publikum. Obschon sie diesem Zwecke voll und ganz entsprechen, bieten sie nichtsdestoweniger auch dem geschultesten Moralphilosophen wertvolle Anregungen und neue Problemstellungen.

Die zu behandelnden Grundbegriffe werden eingeteilt in drei Klassen : 1. die systematischen Grundbegriffe, die sich an den Transzendentalbegriff des Guten anlehnen : Wert, Ziel, Norm ; 2. die praktischen Grundbegriffe : Recht, Pflicht, Schuld, Verdienst, Sanktion ; 3. die vorausgesetzten Grundbegriffe : das Dasein Gottes, der menschlichen Seele, der Person, der Freiheit und ganz besonders der Begriff der Wahrheit. Diese letzteren Begriffe, eben weil sie vorausgesetzt sind, werden nicht in eigenen Lektionen behandelt ; sie werden jedoch öfters, und manchmal weitgehend, in die Unter-

suchungen über die zwei ersten Klassen der spezifisch ethischen Begriffe hereinbezogen.

In der ersten Lektion wird mit Recht auf die Notwendigkeit einer metaphysischen Fundierung der Moralphilosophie gedrungen. Sie enthält ebenfalls wertvolle Fingerzeige dafür, wie eine aufgeschlossene Ethik auch aus falschen Systemen wie Soziologismus, Darwinismus, Marxismus, Freudismus, eine nützliche Bereicherung erfahren kann. Ein besonderes Interesse verdienen die Gedankengänge des Verf. über den Begriff der Sanktion und vor allem ein sogenanntes Gesetz vom wiederhergestellten Gleichgewicht des Seins (loi de rééquilibration de l'être). Im Gegensatz zu dem, was man erwartet hätte, wird die Rechtsbeziehung an erster Stelle vom Subjekte und nicht vom Objekte her definiert.

Rom, S. Anselmo. *L. Thiry* O. S. B.

Geistesleben

C.-M. Travers O. P.: Valeur sociale de la Liturgie. (Coll. Lex orandi, 5.) — Paris, Les Editions du Cerf. Paris. 1946. 331 pp.

Da die Liturgie der geregelte öffentliche Gottesdienst ist, schließt ihre Definition den höheren Begriff des Sozialen und Gemeinschaftlichen mit ein. Bei der Vorliebe, die sich heute für die sozialen Aspekte des Lebens bemerkbar macht, lag es daher nahe, nach dem sozialen Wert der Liturgie zu forschen ; dies um so mehr, als eine solche Untersuchung vieles beitragen könnte zum Verständnis der Formen, nach denen sich die Liturgie im Laufe der Jahrhunderte gestaltet hat, sowie wertvolle Fingerzeige liefern für den weiteren naturgetreuen Ausbau dieser Formen.

T. hat sich dieser Arbeit unterzogen. Er stellt zunächst fest, daß das soziale Phänomen im allgemeinen ein Phänomen der Mitteilung ist (K. I), und daß diese Mitteilung nach den Gesetzen des Zeichens vor sich geht (K. II). Sodann forscht er nach dem besten Zeichen einer vollkommenen Gesellschaft und kommt zum Schlusse, daß ein soziales Zeichen ein konkretes, natürliches und dauerhaftes Bild-Zeichen sein muß. Dasjenige Zeichen, das am vollkommensten diese Bedingungen erfüllt, wird folglich das beste Zeichen sein (K. III).

Im II. Teil seiner Arbeit geht T. aus von dem Gedanken, daß Gott den Menschen das Heil spendet in einer ihrer Natur angemessenen Art und Weise, das heißt, daß die Menschen ihr Heil nur in und durch eine Gesellschaft wirken können. Diese Gesellschaft schafft sich natürlich ein ihr angemessenes und angepaßtes Zeichensystem. Die Kirche, die eine solche religiöse Gesellschaft ist, muß also ihr eigentümliche Zeichen haben. Es sind die Sakramente und Sakramentalien (K. I). In den zwei Kapiteln wird dann der soziale Wert der Sakramente und Sakramentalien, gerade sofern sie religiöse Zeichen sind, in ihrem Verhältnis zur Natur der Kirche untersucht ; die Sakramente werden als vollkommene und adäquate Zeichen der christlichen Gesellschaft erkannt, die Sakramentalien als zweitrangige, doch zur Ergänzung und vollen Auswirkung der Sakramente notwendige Zeichen dargestellt.

Die sorgfältige Ausarbeitung der einzelnen Kapitel verdient lobend hervorgehoben zu werden ; doch wird das Verständnis des Zusammenhanges dadurch etwas erschwert, daß der A. den Ausgangspunkt seiner Deduktionen manchmal von gar zu weit herholt. War es notwendig, um nur ein Beispiel aus dem I. K. anzuführen, die seit Aristoteles in allen Handbüchern überlieferten Argumente für die soziale Natur des Menschen, noch einmal zu wiederholen ? In einem Buche, das auf ein so spezielles Thema eingestellt ist wie das hier besprochene, darf auch einiges vorausgesetzt werden. Vielleicht dürfte noch beanstandet werden, daß der A. den Begriff der Liturgie aufgehen läßt in ihren Zeichen und Symbolen. « Mais précisément la liturgie n'est rien d'autre dans la société chrétienne que cet ensemble privilégié de signes et de symboles » (S. 313). Demgegenüber muß festgehalten werden, daß die Liturgie nicht bloß eine Zeichensprache ist, sondern in erster Linie eine durch ihre Zeichen und Symbole dargestellte Wirklichkeit. Deshalb scheint uns, daß der Titel des Buches besser lauten würde : Valeur sociale des signes et symboles de la liturgie. Auch empfindet man es als einen Mangel, daß T. die Anwendungsmöglichkeiten der von ihm erarbeiteten Prinzipien nur flüchtig andeutet und nicht in ihrer ganzen Tragweite erkennen läßt. Gewiß besitzt alles, was hier gesagt ist, seinen Eigenwert und kann man anderen die Anwendung der aufgestellten Prinzipien überlassen ; doch fürchten wir, daß auch in diesem Sinne das Buch weniger Einfluß haben wird als es verdient, da nicht viele den Mut aufbringen werden, sich durch diese trockenen Entwicklungen hindurchzulesen. Im Gegensatz zu dem, was der A. im Vorwort sagt, glauben wir, seine Arbeit hätte nur dabei gewinnen können, wenn er sie der schulmäßigen Formen entkleidet und in einer freieren, angenehmeren Art vorgelegt hätte.

Rom, S. Anselmo. *L. Thiry* O. S. B.

H. Jaegen : Das mystische Gnadenleben. Herausgb. *I. Bakes.* — Heidelberg, F. H. Kerle Verlag. 1949. xxiv-184 SS.

Es ist kein gewöhnlicher Traktat über Askese und Mystik der hier geboten wird. Durch zwei Eigentümlichkeiten unterscheidet er sich von so vielen anderen Werken auf diesem Gebiete. Erstens ist sein Autor weder Priester noch Ordensmann, sondern ein Laie und zwar ein Mann, der mit zwei Füßen in der Ausübung seiner weltlichen Berufe stand als Bankdirektor, Landtagsabgeordneter und Offizier. Zweitens ist dieser Traktat entstanden nicht so sehr als das Ergebnis theoretischer Untersuchungen, sondern vielmehr als die Frucht selbsterlebter, inniger Gottvereinigung. Allerdings hat der Verfasser, um die in seiner Seele sich abspielenden Vorgänge besser beurteilen zu können, das Studium des asketischen und mystischen Werke nicht unterlassen ; doch steht er diesen Werken unbefangen gegenüber und erlaubt sich, das Gebotene am Kriterium seiner eigenen Erfahrung zu bemessen.

Im ersten Teile werden Fragen allgemeiner Natur über Aszetik und Mystik untersucht. Ich finde darin folgende Definition der Mystik : « Mystik

ist außergewöhnliches göttliches Wirken im Menschen und besonders eine stetig zunehmende göttliche Hingebung an den Menschen mittelst außergewöhnlicher, von Gott nicht jedem Menschen gewährten Gnaden » (S. 14). Im zweiten Teile werden die eigentlich mystischen Gnaden einzeln besprochen. Im dritten Teile wird die Entwicklung des mystischen Lebens dargelegt von der einfachen Sammlung des Geistes in Gott als erster Stufe bis zur innigsten, mystischen Vereinigung mit Ihm als der sechsten und letzten Stufe dieser Entwicklung.

Prof. Backes hat den Text des Verfassers mit zahlreichen erklärenden Anmerkungen versehen. Diese dauernde Unterbrechung des Textes wirkt eher störend. Eine einleitende oder abschließende Studie, die, unabhängig vom Wortlaut des Verfassers, die im Texte aufgeworfenen Schwierigkeiten behandelt hätte, wäre gewiß eine bessere Lösung gewesen.

Rom, S. Anselmo. *L. Thiry* O. S. B.

Otto Karrer : Jahrbuch der Seele. — Verlag Ars Sacra Josef Müller, München. 1951. 413 SS.

Dieses Jahrbuch der Seele « will dem Leser für jeden Tag eine gute Einstimmung im christlichen Geiste bieten » — und hält das Versprechen ! Und zwar vollgültig. Karrer ist dabei nicht nur als Sammler und Herausgeber beteiligt. Er darf vielmehr in einem ganz wahren Sinne als Schöpfer dieser wertvollen Neuerscheinung angesprochen werden. Schon darum, weil er ja oft selbst, wenn auch nur im bescheidenen Réduit der Anonymität, als Kommentator darin amtet. Vor allem aber darum, weil das ganze in seiner seltenen Geschlossenheit und Stilreinheit ganz offenbar nicht einfach kompilatorisch erklärt werden darf, sondern Zug um Zug den Genius des selbständigen Gestalters offenbart. « Aus der Weisheit der christlichen Jahrhunderte » spricht er selbst zu uns. Denn einmal kennt er diese Weisheit, ist darin zuhause. Und dann versteht er es mit seltener Feinheit und einer überraschenden Plastik, fremdes Kulturgut in den deutschen Sprachraum heimzuholen. Man darf jeden, der in der zivilisatorischen Sattheit unserer Tage noch einen Rest Hunger nach echtem Brot sich bewahrt hat, auf diese geistig hochstehende und buchtechnisch klassische Gabe aufmerksam machen. Zwar muß der Leser einer etwas späteren Zeit da und dort ein kleinwenig umschalten, da die Textfolge eigentümlicherweise kalendarisch auf das liturgische Jahr 1952 zugeschnitten ist. Doch stört dies kaum ; denn die jeweils unter bestimmtem Datum vorgetragenen Ideen bewahren in jedem Fest- und Wanderkreis ihre Gültigkeit.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Otto Karrer : Christ, der Retter ist da. — Verlag Ars Sacra, München. 1950. 67 SS.

Das Grundanliegen dieser schmalen, schmucken Schrift sind nicht, wie der Titel vielleicht vermuten lassen könnte, populäre Betrachtungen über weihnachtliche Volkslieder, sondern geistreiche theologische Versuche von

beachtlicher Tiefe. Inhalt dieser Versuche sind ewig gültige Menschheitsbegriffe, die im Lichte der weihnachtlichen Liturgie von oben her bestrahlt werden.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Peter Lippert : Vom Gesetz und von der Liebe. — Verlag Ars Sacra, München. 347 SS.

Gott Dank, daß Lippert wieder vom Gesetz und von der Liebe spricht. Man kann den Verlag nur beglückwünschen zu dieser eigentlich schon längst fälligen Neu-Auflage. Und darüber hinaus darf man auch anspruchsvollere Leser ermuntern, den Preis an dieses Buch zu wagen.

Freiburg. *L. M. Simeon* O. P.

Bibliographie

P. Wyser O. P. : Der Thomismus. (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 15/16.) — Bern, Francke. 1951. 120 SS.

Der vorliegende Band ist die Fortsetzung von Bd. 13/14 der Bibliographischen Einführungen. Aus diesem Grunde wird die Nummerierung weitergeführt, und zwar ab 30, wobei Nr. 29 übersprungen wird, um im Autorenverzeichnis (am Schluß dieses Heftes zugleich für beide Hefte) leichter die beiden Hefte unterscheiden zu können. Es sei gleich zu Beginn gesagt, daß das vorliegende Heft dieselbe erfreuliche Gründlichkeit der Bearbeitung erkennen läßt wie das frühere. Der erste Teil zur Geschichte des Thomismus konnte natürlich nur die wichtigsten thomistischen Philosophen (und teilweise auch die Theologen, wenigstens die bedeutendsten) berücksichtigen. Aber ähnlich wie im ersten Doppelheft wurde auch hier möglichste Vollständigkeit bzgl. der neueren Literatur angestrebt, soweit sie eben die angeführten philosophischen Autoren betrifft. Der besondere Wert dieses Teiles dürfte sich aus der Tatsache ergeben, daß wir immer noch keine neuere Geschichte des Thomismus besitzen. K. Werner (30. 21) ist längst überholt. Eine zukünftige Geschichte der thomistischen Philosophie wird es im Hinblick auf die Vorarbeiten Wysers verhältnismäßig leicht haben.

Erst recht mußte selbstverständlich der zweite Teil (Systematik des Thomismus) eine gute Auswahl treffen. Daß der Verf. dabei im Vorwort nicht eigens angibt, was er unter Thomismus versteht, wird jeder begreifen, der weiß, zu welch fruchtlosen und sehr oft unerquicklichen Polemiken solche Definitionen führen. Auch ist es gar nicht der Zweck solcher bibliographischer Einführungen in ein bestimmtes System des Denkens, dieses selbst durch eine die Geister doch nur aufwühlende Charakterisierung zu umreißen. Vor allem aber wäre es sinnlos, vom Verf. zu fordern, daß er grundsätzlich alle jene Strömungen mithineinbeziehe, die sich irgendwie von Thomas inspirieren lassen. Denn dies wäre gleichbedeutend mit dem Ansinnen, unter die « Etikette » des Thomismus alles und jedes zu bringen, was man viel richtiger mit Philosophie katholisch-weltanschaulicher Rich-

tung bezeichnet. Denn trotz des unvergleichen Ansehens, trotz der beispiellosen Autorität, die Thomas darin zukommt, ist doch auch in den Augen jedes Thomisten von heute Thomismus nicht identisch mit katholischer Philosophie oder Theologie. Man muß es also dem Autor zugute halten, daß dieselbe wissenschaftliche Freiheit, die andere in ihrer sog. « Thomasgefolgschaft » beanspruchen, auch ihm zusteht, daß er also Veröffentlichungen nicht hineinbezieht, die nach seiner Auffassung in wesentlichen Belangen sich von Thomas und seiner Schule entfernen. Wenn dabei das eine oder andere, das ein « strammer » Thomist gerne finden möchte, fehlt, dann wird man dies dem Verf. sicherlich nicht verübeln im Hinblick auf die Reichhaltigkeit des Gebotenen. Mit der angegebenen Literatur kann sich jeder Suchende weiterhelfen. Wer auch nur einmal bei der Bearbeitung eines Themas diese Bibliographie zur Hand nimmt, wird dem Autor für die opfervolle, gründliche Hilfeleistung danken. Und wenn er dann die nicht genannte Literatur noch einsieht, dann wird es ihm aufgehen, daß die Auswahl mit Vernunft und wissenschaftlichem Ernst vorgenommen worden ist.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

Odulf Schäfer O. F. M. : Johannes Duns Scotus. (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, 22.) — Bern, Francke. 1953. 34 SS.

Der Autor, Mitglied der Scotuskommission im römischen Franziskanerkollegium « Antonianum », bietet uns in diesem neuesten Heft der Bibliographischen Einführungen eine ausgezeichnete systematisch geordnete Übersicht über die neueren und neuesten Veröffentlichungen zur Philosophie des großen mittelalterlichen Scholastikers. Die neue kritische Scotusausgabe, deren zwei erste Bände 1950 in Rom erschienen sind (s. n. 5. 14 dieser Bibliographie) wird zweifellos die Scotusforschung stark beleben und vielleicht auch in mancher Hinsicht in neue Bahnen lenken. Umso willkommener wird deshalb diese zuverlässige Scotusbibliographie allen jenen sein, die sich mit der Philosophie des « Doctor subtilis » eingehender zu befassen haben. Der Zielsetzung der ganzen Sammlung entsprechend beschränkte sich Schäfer auf das Wesentliche der neueren Scotusliteratur. Trotzdem umfassen die drei Teile der Bibliographie (Hilfsmittel, Leben und Werk, Philosophie) auf 26 Seiten 262 voll zitierte Titel neben einer beträchtlichen Zahl von kurzen Hinweisen auf sekundäre Literatur (mit bloßer Angabe des bibliographischen Standortes). Damit ist schon genug gesagt, daß Schäfers Scotusbibliographie nicht nur Anfängern, sondern auch jedem Mediävisten ein wertvolles Hilfsmittel sein wird.

Die Bibliographie der in diesem Falle besonders schwierigen und verwickelten literarhistorischen und textkritischen Forschungen (§ 4) ist sehr ausführlich gestaltet. Hier aber hätte gewiß die wichtigste neueste zusammenfassende Studie der Scotusedition, Bd. I, pp. 140*-164* zu allen Werken des Duns Scotus und deren Verhältnis zur « Ordinatio » (Sentenzenkommentar) wenigstens durch einen Hinweis auf N. 5. 14 erwähnt werden sollen. Ähnliche Hinweise sind ja überall dort wünschenswert, wenn nicht

geradezu notwendig, wo der Titel des betreffenden Werkes nicht ohne weiteres auf solche wertvolle spezielle Untersuchungen hindeutet. — Das große neueste Scotuswerk von Etienne Gilson (Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales. Paris 1952) lag beim Abschluß der Bibliographie noch nicht vor, sei aber wegen seiner Wichtigkeit hier erwähnt. — Für die Literatur zu den Quellen der scotistischen Philosophie wird S. 15 auf Et. Gilson, La philosophie au Moyen Age ..., Paris 1947[3] und die deutsche Übersetzung davon (Paderborn 1937) verwiesen. Letztere hat aber (leider !) überhaupt fast keine Literaturangaben, und außerdem muß Schäfer offenbar übersehen haben, daß auch die französische Originalausgabe S. 620 nur sehr spärliche bibliographische Hinweise bietet. Abgesehen von den in § 1 angeführten spezialisierten Scotusbibliographien können hier, wie übrigens auch in den folgenden Paragraphen zur Philosophie des Duns Scotus, nur die wirklich ausführlichen Literaturangaben der bekannten großen Handbücher von Überweg-Geyer (S. 765-768) und (zur Ergänzung bis 1936) De Wulf (S. 349-352) in Frage kommen. — Obwohl die Bibliographie primär Duns Scotus zu berücksichtigen hat, will Schäfer doch auch Veröffentlichungen einbeziehen, die eine « strengere Interpretation der scotistischen Lehre ... wenigstens beabsichtigen » (S. 3). Solche Hinweise sind nun allerdings selten. Es dürfte aber nicht ohne weiteres einzusehen sein, warum L. Veuthey, De cognitione humana (11. 18) dazu gehören soll !

Im Übrigen ist die Bibliographie eine der besten, die in der Reihe dieser Einführungen bisher veröffentlicht worden sind.

Freiburg. *P. Wyser* O. P.

Textausgaben

Iohannis Buridani : Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo. Edited by *E. A. Moody.* — Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy of America. 1942. xxxvi-274 SS.

Die Erforschung der Scholastik des 14. Jahrhunderts ist bis jetzt weit hinter der des 12. und des 13. Jahrhunderts zurückgeblieben. Der Grund davon ist vor allem der Mangel an Textausgaben. Nur wenige Schriften wurden im 15. und 16. Jahrhundert gedruckt, und diese oft sehr unzuverlässigen Ausgaben sind heute höchst selten geworden. Im übrigen ist das handschriftliche Material besonders auf philosophischem Gebiet noch nicht restlos gesichtet. Und trotzdem kommt den Scholastikern des 14. Jahrhunderts als Vorläufern der exakten Naturwissenschaft eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, wie das aus den Forschungen Duhems hervorgeht und wie heute Dr. Anneliese Maier in vielen Studien auch im einzelnen nachweist. Neben einschlägigen Monographien kommen vor allem die oft langatmigen Aristoteleskommentare der Spätscholastiker in Betracht. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß M. uns eine kritische Ausgabe des Kommentars in De caelo et mundo des Johannes Buridanus bietet.

Die Ausgabe beruht auf den zwei von Michalski zuerst nachgewie-

senen Handschriften : Clm 19 551 und Bruges 477. Weitere Handschriften konnten wegen des Krieges nicht nachgesucht und erfaßt werden. Jedoch sind weitere Handschriften auch durch die neueste Arbeit über Buridans Werke nicht bekannt geworden (s. E. Farel, Jean Buridan. Note sur les manuscrits, les éditions et le contenu de ses ouvrages, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, XV (1946), S. 1-53). Die beiden Handschriften ergänzen sich und bieten eine feste Grundlage für eine gute Ausgabe des Werkes.

Die Textedition ist mit großer Sorgfalt durchgeführt (jedoch S. 180, Z. 19 und 28 liest M. *communiter*, wo A. Maier, An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, Essen 1943, S. 203, *consequenter* liest, an letzter Stelle *consequenter ad motum*, was entschieden einen besseren Sinn gibt). Alle Zitate des Aristoteles und anderer Autoren sind in Fußnoten vermerkt. Der kritische Apparat der fünf ersten Quästionen bringt vollständig alle Varianten ; von Q. 6 ab nur mehr jene, die den Sinn beeinflussen. Wo die beiden Handschriften beträchtlich von einander abweichen, gibt M. den Text der beiden in gegenübergestellten Kolumnen. Ein kurzer alphabetischer Index (Namen- und Sachregister) beschließt die Ausgabe. Wir vermissen ein Verzeichnis der Quästionen, das sehr nützlich gewesen wäre.

Wir danken Dr. M. für die gut brauchbare Edition. Da dieselbe, wie er im Vorwort sagt, nur ein Anfang ist, so hoffen wir, daß dieser bald weitere Ausgaben von Scholastikern des 14. Jahrhunderts folgen werden.

Für die technische Ausführung mag folgendes hervorgehoben werden : Das ganze Buch ist daktylographiert und auf anastatischem Verfahren, übrigens ganz einwandfrei, reproduziert. Wird die Buchdrucker « kunst » auch zur rein mechanischen Arbeit herabgewürdigt ?

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

Sentantiae Petri Pictaviensis : Vol. 2, by *Philip S. Moore*, *Joseph N. Garvin* and *Marthe Dulong*. (Publications in Mediaeval Studies, XI.) The University of Notre Dame. — Notre Dame, India. 1950. xlvi-202 SS.

In derselben Sammlung (Bd. VII) erschien 1943 das erste Buch der kritischen Neuausgabe der Sentenzen des Petrus von Poitiers (siehe die Zeitschr. 26 [1948] 352). Der vorliegende Band bietet das zweite der fünf Bücher umfassenden Sententiae, das Schöpfung und Sündenfall behandelt. Der Text wurde nach derselben Methode wie der des vorhergehenden Bandes, auf Grund von vier Hss., die sich durch Alter und Textgestalt auszeichnen, hergestellt und mit vorzüglichem Quellen- und Zeugenapparat versehen. Die Einleitung bietet im wesentlichen Ergänzungen und Berichtigungen zu drei früheren Bänden der Publications in Mediaeval Studies, die über Petrus von Poitiers handeln.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

Varia

Scholastica ratione historico-critica instauranda. *Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae anno sancto MCML celebrati.* (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani 7.) — Romae, Pont. Athenaeum Antonianum. 1951. XXIV-669 SS.

Angeregt und organisiert von P. C. Balić O. F. M., Rektor des Päpstlichen Instituts Antonianum und Präses der Scotus-Kommission, wurde in Rom, 6.-10. Sept. 1950, der erste internationale Kongreß für Scholastik unter dem Vorsitz von Kardinal Pizzardo, Präfekt der Studienkongregation, abgehalten. Die leitende Idee war, die hervorragendsten Vertreter der mittelalterlichen Schulwissenschaft, sowohl auf theologischem wie auf philosophischem Gebiet, und ohne Unterschied der Richtungen zu vereinigen, erstens um festzustellen, was durch Anwendung der historischen Methode auf die Scholastik besonders in den letzten hundert Jahren geleistet wurde, und zweitens um die Möglichkeit zu beraten, durch Koordinierung der Kräfte ein weiteres, fruchtbares und in die Tiefe dringendes historisches Studium der Scholastik zu fördern.

Der vorliegende stattliche Band enthält die Acta des Kongresses. Nach einem einleitenden Bericht über Ankündigung, Programm, Verlauf und Entschlüsse folgt die ausführliche Wiedergabe der Referate. Eine Reihe derselben befaßt sich mit einem Rückblick auf die Erforschung der Scholastik. So spricht Prof. F. van Steenberghen (Löwen) über die Arbeitsmethode der rationalistischen und katholischen Forscher der letzten hundert Jahre ; P. Fr. Pelster S. J. (Rom, Gregoriana) über Heinrich Denifle und Franz Ehrle ; P. V. Meneghin O. F. M. (Venedig) über P. Fidelis a Fanna. Programmatische Bedeutung hat das wertvolle Referat von Prof. E. Gilson, Les recherches historico-critiques et l'avenir de la scolastique (S. 131-142). Aus den gemachten Erfahrungen ergibt sich immer klarer, daß die mittelalterlichen Scholastiker ihre Philosophie aus ihrer theologischen Synthese entwickelten. Erst wenn sie von uns in diese theologische Synthese harmonisch eingefügt gesehen wird, erscheint sie in ihrer ganzen Originalität. Aus dieser Wahrheit leitet Gilson den Gegenwartswert der scholastischen Philosophie ab : « Philosopher en *scolastique* ne peut pas être adapter la théologie catholique à la science de notre temps ni aux philosophies qui s'en inspirent, mais, plutôt, adapter cette science et ces philosophies à la métaphysique créée par nos théologiens dans leur effort pour atteindre une certaine intelligence de la foi » (S. 141).

Nach zwei Referaten über die Scholastik des XII. Jahrh. folgen neun weitere über das XIII. Jahrh. Auf einige derselben sei hier besonders hingewiesen. P. Cl. Suermondt, Il contributo dell' edizione leonina per la conoscenza di S. Tommaso (S. 233-282) bietet einen höchst interessanten Überblick über Entstehen und Werden der Editio Leonina, der monumentalen Thomas-Ausgabe. Dom O. Lottin, Pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité (S. 307-351), handelt über eine Antinomie, die sich im Traktat über die Sittlichkeit bei Thomas von Aquin findet : wäh-

rend Thomas den finis unter die circumstantiae einreiht, also unter die Elemente, die außerhalb des Wesens des sittlichen Aktes bleiben, sagt er doch, daß der sittliche Akt durch den finis spezifisch definiert wird. Lottin zeigt auf, daß Thomas sich der Schultradition des XII. und XIII. Jahrh. anpaßt, und versucht darzustellen, wie, auf Grund der Ideen des Aquinaten, dieser Traktat logisch aufgebaut werden könnte. P. J. Isaac (Le Saulchoir), S. Thomas interprête des œuvres d'Aristote (S. 353-363), geht aus von der Tatsache, daß in den 70 Jahren der Thomas-Renaissance die Aristoteles-Kommentare des hl. Thomas wenig Beachtung fanden, und gibt wertvolle Richtlinien für ein tieferes, fruchtbringendes Studium dieser didaktischen Schriften.

Acht weitere Referate beziehen sich auf das XIV. Jahrh. Hier ist besonders über Duns Scotus die Rede. Es war ja der Höhepunkt des Kongresses, als am Nachmittag des 8. Septembers die beiden ersten Bände der neuen, kritischen Ausgabe des Duns Scotus, von P. Balić und seinem Mitarbeiterstab der Scotus-Kommission in jahrelanger, mühevoller Arbeit hergestellt, vorgelegt wurden. Der General des Franziskanerordens, P. Pacificus Perantoni, präsentierte die Bände in einem eigenen Referat. P. Balić, dessen Genie wir diese Ausgabe verdanken, legte kurz die textkritischen Richtlinien dar, die ganz besondere Anforderungen in ihrer Anpassung an die Überlieferung der Scotus-Werke stellten. Prof. E. Gilson wies sodann auf den Wert der neuen, kritischen Ausgabe für die Scotus-Interpretation hin.

Unter den Entschlüssen (Vota), die, von einem engeren Ausschuß formuliert, vom Kongreß gutgeheißen wurden, sei einer besonders hervorgehoben : « In Anbetracht, daß die historischen Arbeiten über die Scholastik heute fast ohne jede Ordnung aufgegriffen und ausgeführt werden und eher in die Breite gehen als in die Tiefe dringen, wird gewünscht, daß das Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto (Canada) als internationales Zentrum für Scholastik von allen angesehen werde, und daß in dessen Zeitschrift Mediaeval Studies regelmäßig Bericht erstattet werde über erledigte, zu erledigende und geplante Arbeiten. »

Ein solches Koordinationszentrum drängt sich selbstverständlich auf. (Allerdings ist das Institut von Toronto nicht sehr zentral gelegen.) Aber eine andere Notwendigkeit, auf die schon 1946 Prof. van Steenberghen in den Miscellanea Historica A. De Meyer (S. 491) hinwies, die aber leider nicht vom Kongreß in Betracht gezogen wurde, drängt sich mit derselben Unmittelbarkeit auf : die restlose Erfassung aller noch vorhandenen handschriftlichen Literatur mit vollständigen Initien-Verzeichnissen, da trotz aller Bibliothekskataloge und Repertorien das Auffinden der Handschriften für die Forscher der mittelalterlichen Scholastik die Hauptschwierigkeit bildet. Hoffen wir, daß auf einem der nächsten Kongresse für Scholastik, die in Rom in Aussicht genommen wurden, auch diese gewaltige Aufgabe, die nur in internationaler Zusammenarbeit bewältigt werden kann, ins Auge gefaßt wird.

Rom, S. Anselmo. *J. P. Müller* O. S. B.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Kleine Beiträge

Thomistische Literaturschau

DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND
SPEKULATIVE THEOLOGIE · III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER
DR. G. M. HÄFELE O. P.
HONORARPROFESSOR DER
UNIVERSITÄT FREIBURG
UNTER MITWIRKUNG VON
PROFESSOREN DERSELBEN
UNIVERSITÄT

1. BAND, 1. HEFT MÄRZ 1953

EDAKTION: ALBERTINUM, FREIBURG IN DER SCHWEIZ
RUCK UND ADMINISTRATION: PAULUSDRUCKEREI FREIBURG

«**Divus Thomas**» erscheint viermal jährlich. Der Jahrgang kostet **12** Fr. Für das Ausland ist der Bezugspreis mit freier Postzusendung **16** Fr. (Schweizerwährung.)

Bestellungen und *Einzahlungen* sind zu richten an den *Paulusverlag*, Freiburg in der Schweiz (Postscheckkonto: Nr. **IIa 109**, Freiburg, Schweiz).

Tausch- und *Rezensionsexemplare* sowie *Manuskripte* wollen an die *Redaktion des Divus Thomas*, Albertinum, Freiburg, gesandt werden.

INHALT

Abhandlungen

Literarische Besprechungen

Fortsetzung des Inhaltsverzeichnisses auf der 3. Umschlagseite